STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

XXVI

M. MOHAGHEGH. — *Notes on the "Spiritual Physic" of Al-Rāzī*..... 5

F. JADAANE. — *Révélation et Inspiration en Islam*.... 23

V. CANTARINO. — *Ibn Gabirol's Metaphysic of Light*... 49

M. TALBI. — *Ibn Ḫaldūn et le sens de l'Histoire*..... 73

G. TIKKU. — *Furūgh-i Farrukhzād: a new direction in Persian poetry*..... 149

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Columbiensi Noui Eboraci in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE
PARIS
MCMLXVII

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraissent sans périodicité fixe, au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée à l'un des deux directeurs-fondateurs :

Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, 92-Vanves (France); Prof. J. SCHACHT, Columbia University, New York, N. Y. 10027 (U.S.A.).

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica appears, not necessarily at fixed intervals, but approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to one of the joint editors:

Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, 92-Vanves (France); Prof. J. SCHACHT, Columbia University, New York, N. Y. 10027 (U.S.A.).

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

XXVI

M. MOHAGHEGH. — *Notes on the "Spiritual Physic" of Al-Rāzī*..... 5

F. JADAANE. — *Révélation et Inspiration en Islam*.... 23

V. CANTARINO. — *Ibn Gabirol's Metaphysic of Light*... 49

M. TALBI. — *Ibn Ḫaldūn et le sens de l'Histoire*..... 73

G. TIKKU. — *Furūgh-i Farrukhzād: a new direction in Persian poetry*..... 149

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Columbiensi Noui Eboraci in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE
PARIS
MCMLXVII

NOTES ON THE "SPIRITUAL PHYSIC" OF AL-RĀZĪ

Abū Bakr Muhammad ibn Zakariyā al-Rāzī (Rhazes), d. 320 A. H./932 A. D., is most famous as a physician. Concerning his authority on medicine it suffices here to say that most of his books were translated into Latin during the Middle Ages and for a long time remained in use in the medical schools of Europe (1).

What we are concerned with here is al-Rāzī as a philosopher. The commonly held view among physicians was that excellence could be reached through knowledge of both medicine and philosophy. Hippocrates was mentioned as the perfect example of the physician and philosopher (2). Also to Galen was attributed a work called *Fī ann al ṭabīb-al-fāḍil*

(1) For more details see:

Freind, J.: *The History of Physic from the Time of Galen to the Beginning of the Sixteenth Century* (2 vols., London, 1726-1727) v. 2, p. 48 ff.

Withington, E.T.: *Medical History from the Earliest Times* (London, 1864) p. 145 ff.

Neuburger, M.: *History of Medicine*, trans. E. Playfair (2 vols., London, 1910) vol. 1, p. 260 ff.

Browne, E.G.: *Arabian Medicine* (Cambridge University Press, 1921) p. 44 ff.

Campbell, D.: *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages* (2 vols., London, 1926) p. 65 ff.

Elgood, C.A.: *A Medical History of Persia ana the Eastern Caliphate from the Earliest Times until the Year 1932* (Cambridge, 1951), p. 184 ff.

Carmody, F.J.: *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation* (University of California Press, 1956) p. 132 ff.

Castiglioni, A.A.: *A History of Medicine*, transl. E. B. Krumbhaar (New York, 1958), p. 267 ff.

(2) Isḥāq Ibn Ḥunayn, « Tārīkh al-Aṭibbā », *Oriens*, vol. 7, no. 1 (1954), p. 67.

yajibu an yakūna Faylasūfā. (The Excellent Physician must necessarily be a philosopher) (1). Similarly to achieve this end most physicians included chapters on philosophy at the beginning of their medical works; for example, Abu'l-Ḥasan al-Ṭabarī, a fourth century A. H. physician, in his "*al-Muʿālajāt al-Buqrāṭiyya*" (Hippocratical treatments) gives some elementary notions of philosophy and declares that a physician without a certain knowledge of philosophy is not reliable (2). It is therefore not surprising that beside the many medical works of al-Rāzī we find about eighty books and treatises on philosophy, as listed by al-Bīrunī in the *Fihrist* (3).

Moral philosophy was a part of philosophy or medicine because Muslim philosophers considered moral philosophy as a branch of practical philosophy (4), and also in their opinion, medicine was divided into bodily medicine and spiritual medicine (5). Thus al-Rāzī who was both a physician and philosopher gave thought to moral philosophy and wrote "*al-Ṭibb al-Rūḥānī*" (Spiritual Physic), where stress is laid on the evil qualities and vices of the soul and their diagnosis. The *Spiritual Physic* was published for the first time in 1939 by Paul Kraus in his *Opera Philosophica* (6) *(Rasā'il Falsafiyya)* and was translated into English by A. J. Arberry in 1950 (7).

Al-Rāzī wrote the *Spiritual Physic* at the request of Manṣūr ibn Isḥāq, governor of Rayy 290-296 A.H. (8) This is the same person for whom al-Rāzī had written his "*Kitāb al-Manṣūrī*" *(Liber Almansoris)* named after him. In his introduction to the

(1) Ibn Djuljul al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-Aṭibbā wa l-Ḥukamā* (Cairo, 1955), p. 19.

(2) Abū al-Ḥasan Ṭabarī, *al-Muʿālajāt al-Buqrāṭiyya*, (ms. A286K, Osler Library, McGill University) p. 76.

(3) al-Bīrūnī Abū Rayḥān, *Risālah fī Fihrist Kutub Muḥammad ibn Zakarīyā al-Rāzī* (Paris, 1936).

(4) Ibn Miskawayh, *al-Fawz al-Aṣghar* (Beirut, 1319 A.H.) p. 68.

(5) Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Marātib al-ʿulūm* in "Rasā'il Ibn Ḥazm al-Andalusī" (Būlāq) p. 79.

(6) Kraus, Paul, ed., *Opera Philosophica* (Cairo, 1939). It should be noted that an earlier Mss written in 636 is in the possession A. A. Mahdavī and its microfilm no. 1559 is available in the Tehran University Central Library.

(7) al-Rāzī, *The Spiritual Physic of Rhazes*, trans. by A. J. Arberry (London, 1950).

(8) Yāqūt, *Muʿjam al-Buldān* (Leipzig, 1867) v. 2, p. 901.

Spiritual Physic, he writes that this book is a companion and parallel to the *Kitāb al-Manṣūrī*, the purpose of which was to study bodily physics (1). It should be noted that before al-Rāzī, al-Kindī had written a treatise on "Spiritual Physic" which is apparently lost (2). After al-Rāzī the use of this title became more frequent. For example, Ibn al-Jawzī (d. 597) wrote a book bearing the same title and borrowed headings of nineteen of the twenty chapters in al-Rāzī's work (3). Also he began his book similarly to al-Rāzī's, in praise of reason and condemnation of passion. 'Alī Ibn Muḥammad al-Jurjānī (d. 816) in his *al-Ta'rīfāt (Definitions)* defined both *al-Ṭibb al-Rūḥānī* and *al-Ṭabīb al-Rūḥānī* (4).

Al-Rāzī, in his *Spiritual Physic* like all his other philosophical writings was influenced by Plato and Galen. This fact led to severe criticism by the Muslim philosophers who followed Aristotelian ideas. For example Ṣā'id al-Andalusī (d. 462) accused al-Rāzī of dualism, maintaining that in his *al-'Ilm al-Ilāhī (Metaphysical Knowledge)* and *al-Ṭibb al-Rūḥānī* he opposed Aristotle (5).

Al-Rāzī had at his disposal Arabic translations, commentaries and summaries of the works of Plato and Galen. Of the works of Galen al-Rāzī mentions two treatises, "*Fī Ta'arruf al-Rajul 'Uyūb Nafsih*" *(How a man may discover his own Vices)* and "*Fī anna l-akhyār yantafi'ūna bi-a'dā'him*" *(Good men profit by their enemies)* (6). It is probable that he had read an Arabic translation of "*The Epitome of the Timaeus of Plato*" by Galen (7) and also his "*On Moral Character*" translated into Arabic by Ḥunain Ibn Isḥāq (8). Also some of the incidents attributed

(1) *Opera Philosophica*, p. 15.

(2) McCarthy, R. J., *ol-Taṣānīf al-Mansūbah ilā Faylasūf al-'Arab al-Kindī* (Baghdad, 1962) p. 43.

(3) Ibn al-Jawzi, *al-Ṭibb al-Rūḥānī* (Damascus, 1348 A.H.) p. 5.

(4) al-Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad, *al-Ta'rīfāt* (Cairo, 1357 A.H.) p. 122.

(5) Sā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-'Umam* (Beirut, 1912) p. 33.

(6) *Opera Philosophica*, p. 35.

(7) Galen, *Galeni Compendium Timaei Platonis*, ed. P. Kraus and R. Walzer (London, 1951).

(8) A summary of this was published under the title "Mukhtaṣar min Kitāb al-Akhlāq li-Jālīnūs" by P. Kraus, *Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Egypt*, vol. V/1 (1937) pp. 1-51 (Arabic section).

by al-Rāzī to Galen are to be found in Galen's "*On The Passions of the Soul*" (1).

Al-Rāzī has divided the "*Spiritual Physic*" into twenty chapters. The first chapter is devoted to the superiority of reason and he concludes that reason is the greatest gift of God to man, that it should not be brought down from its eminent place to lower spheres and that it should be the sole guide to human conduct. This idea of the superiority of reason, more than any other, led to the condemnation of al-Rāzī by Muslim theologians, especially the Ismā'īlīs. Because al-Rāzī attributed to reason such things as theologians would attribute to the *Ta'līm* (teaching) of the Prophet (2). However more opposition came from the Ismā'īlī theologians on two grounds, namely those of *Nubuwwa* and *Imāma* (3), since they believed that knowledge of the divine was not through reason but through the teaching of the *Imām* (4).

Abū Ḥātim al-Rāzī (d. 322), a native of the same city of Rayy and a contemporary of al-Rāzī, who was an Ismā'īli *dā'i* (5), held discussions with al-Rāzī on various philosophical and theological topics, the most important of which was the question of prophecy. An account of this discussion is given in Abu Ḥātim's "*A'lām al-Nubuwwa*" (6) *(The Signs of Prophecy)*. About a century later Ḥamīd al-Dīn Kirmānī (d. after 411) who was known among Ismā'īlīs as Ḥujjat al-Irāqayn, supplemented the work of Abū Ḥātim with his "*al-Aqwāl al Dhahabiya*" *(Golden*

(1) Galen, *On the passions and erros of the soul* (Ohio, 1963) p. 43, 60, 62.

(2) al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd* (ms. Add. 3651, University of Cambridge) p. 184. Also al-Shahrastānī, *Nihāyal al-Aqdām fī 'Ilm al-Kalām* (Oxford 1931, rep. 1963) p. 426. Also in Jewish theology, for exemple al-Fayyūmī, *al-Amānāt wa l-I'tiqādāt* (Leiden, 1880) p. 199.

(3) For the similarity between "Nubuwwa" and "Imāma" as considered by the Shī'ites see: Ibn Bābawayh, *Kamāl al-Dīn wa-Tamām al-Ni'mah* (Heidelberg, 1903) p. 3 and al-Sharīf al-Murtaḍā, *al-Shāfī* (Qazwīn, lithogr. 1301) p. 59.

(4) al-Ghazzālī, *Faḍā'iḥ al-Bātinīyah* (Cairo, 1383 A H.) p. 17. Also Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh, *Jāmi' al-Tawārikh* (Tehran, 1337 A H. Solar) p. 13.

(5) Ivanow, W., *Ismaili Literature* (Tehran, 1963) p. 26.

(6) Parts of this were published by P. Kraus in *Orientalia* vol. V (1936) p. 38 ff. Also in *Opera Philosophica*, p. 295 ff. A microfilm (no. 1122) of the complete work is available in the Tehran University Central Library Manuscript Department.

Words) in which he refuted the "*Spiritual Physic*" of al-Rāzī (1).

On the concept of the sufficiency and superiority of reason, Ibn al-Rāwandī (d. 298), a contemporary of al-Rāzī, took an even firmer stand. He rejected prophecy in his "*Kitāb al-Zummurrud*" *(The Book of the Emerald).* This book was later refuted by the Ismā'īlī *dā'ī*, al-Mu'ayyad fil-Dīn Shīrāzī (d. 470) in a work called "*Al-Majālis al-Mu'ayyadiyya* (2). Thus both al-Rāzī and Ibn al-Rāwandī, because of their reliance on reason, were accused of heresy and were attacked similarly. According to Ibn al-Nadīm in *al-Fihrist*, Abū 'Abdallāh Ibn al-Ju'al had written two books called "*Naqḍ Kalām al-Rāwandī*" and "*Naqḍ Kalām al-Rāzī*" (3). But in spite of serious opposition to this upholding of reason against *Nubuwwa* and *Imāma*, the notion of the superiority of reason remained, and a hundred years later we find it in 'Abū l-'Alā' al-Ma'arrī, who addressed those who were expecting the rise of an *Imām* by saying that there is no *Imām* but reason (4).

The second chapter treats of the Suppression of Passion and gives a summary of the views of Plato. Here al-Rāzī opposes passion to reason and describes the characteristics of both. All through this book whenever mention is made of vices such as anger, greed and envy, etc., al-Rāzī attributes them to passion and maintains that through reason man should control and defeat all passions. The influence of both Plato (5) and Galen (6) is evident in setting reason and passion as opposites and of attributing all virtues to reason and all vices to passion. The word "*Hawā*" (passion) is found in the Qur'ān (7), but it is not used as the opposite of reason in any context. However, commentators and lexicographers have sometimes placed the

(1) Ivanow, W, *Ismaili Literature*, p. 42.
(2) Ibid., p. 56.
(3) Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist* (Cairo, 1348 A.H.) p. 248.
(4) Al-Ma'arrī, Abū al-'Alā', *Luzūm mā lā Yalzam* (Cairo, 1343 A.H.) vol. 1, p. 175.
(5) Plato, *Republic* 440 e.
(6) Galen, *op. cit.*, p. 28.
(7) Sūrat al Qaṣaṣ/50 ; Sūrat al Nāzi'āt/40.

word "reason" in opposition to the Quranic usage of *Hawā* (1). In both Arabic and Persian we have ample evidence of the Reason-Passion opposition (2). It should be noted that al-Rāzī uses the word *Hawā* more than any other Muslim moral philosopher, and for the destruction and weakening of passion he makes use of the following words: *qam'* (suppressing), *rad'* (restraining), *mughālabah* (overcoming), *zamm* (reining) (3). This last word misled Ibn al-Jawzī in his "*Spiritual Physic*" because he spelled the word *dhamm*, which means condemnation (4), and he also wrote a book entitled "*Dhamm al-Hawā*", where he repeated the same mistake (5).

Al-Rāzī in this chapter mentions the three kinds of Platonic soul: first the rational and divine, second the irascible and animal, and third the vegetative, incremental and appetitive (6). Al-Rāzī considers that all things belonging to passion make the first soul, that is the rational and the divine, weak, and add to the strength of the two others. Man must therefore with the help of both spiritual and bodily medicine harmonize the action of the three kinds of soul so that they do not fail nor overdo what is expected of them. The above stated Platonic concept is treated in the "*Republic*" (7), the "*Timaeus*" (8), and other works of Plato. Al-Rāzī was probably influenced by the *Timaeus* because according to both al-Bīrūnī and Ibn al-Nadīm, al-Rāzī wrote a commentary on this work (9). Of the works of Galen the "*Epitome of the Timaeus of Plato*" (10)

(1) Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, "*Hawā*".

(2) For example Ibn Durayd (d. 321 A H.) says: "Passion is the destruction of reason. He whose reason can prevail over his passion is saved". al-Khaṭīb al-Tabrīzī, *Sharḥ Maqṣūrat Ibn Durayd* (Damascus, 1380 A H.) p. 191. Also Nāṣir-i-Khusraw says: "If you have given the bridle of reason to the hand of passion, you will be like a useless horse bridleless and wild". *Dīwān* (Tehran, 1307 A H. solar) p. 392.

(3) *Opera Philosophica*, p. 20, 32, 31.

(4) Ibn al-Jawzī, *op. cit.*, p. 5.

(5) Published in Cairo 1962.

(6) *Opera Philosophica*, p. 27.

(7) Plato, *Republic*, 504 A.

(8) Plato, *Timaeus*, 89 E.

(9) Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist* (Cairo, 1348 A H.) p. 418. Also al-Bīrūnī, no. 107.

(10) Galen, *Galeni Compendium Timaei*... p. 33.

and "*On Moral Character*" (1) both contain this concept of three kinds of soul in detail. It is known that the Arabic translations of both these works were at the disposal of Muslim philosophers at the time of al-Rāzī.

Ḥamīd ad-Dīn Kirmānī in his refutation of the "*Spiritual Physic*" (2) attacked this conception on the basis of Aristotelian theories, because Aristotle in his "*De Anima*" argued that there is no evidence that the parts of the soul can be limited to three (3). His commentators further developped this argument. For example Themistius maintained that the parts of the soul are so numerous that it is impossible to count them (4).

The third chapter of the book is a brief summary of the evil disposition of the soul, to be discussed in detail later on.

The fourth chapter is entitled "Of how a man may discover his own vices." This is according to al-Rāzī the summary of a treatise of Galen which bore an identical title. Briefly it is stated that man loves himself and is therefore unable to distinguish his own vices. He therefore should rely on a wise and trustworthy friend to tell him the truth and to show him his faults. A detailed account of this wise man, his qualities and requirements is found in Galen's "*On the Passions of the Soul.*" (5)

This concept of Galen was rejected by some Islamic scholars. For example Ibn Miskawayh (d. 421) states that a man should himself discover his own vices and should not rely on what Galen suggested in this connection (6). Towards the end of this chapter al-Rāzī mentions the treatise by Galen entitled "*Good Men Profit by Their Enemies.*" It seems that this treatise was well known among Muslim scholars since Ibn Miskawayh mentioned this work and also accepted its

(1) "Mukhtaṣar min Kitāb al-Akhlāq li Jālīnūs", p. 27.

(2) *Opera Philosophica*, p. 28 n.

(3) Aristotle, *Kitāb al-Nafs* (trans. F. al-Ahwānī, Cairo, 1962) p. 121.
Also : Aristotle, *De Anima in Works of Aristotle* (Oxford, 1925) 432 A25.

(4) Lyons, M. C., "An Arabic Translation of the Commentary of Themistius", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 17, part 3, (1955) p. 426.

(5) Galen, *On the Passions and Errors of the Soul*, p. 32-33.

(6) Ibn Miskawayh, *Tahdhīb al-Akhlāq* (Beirut, 1961) p. 166.

arguments (1). The theme entered Arabic and Persian literature in the form of proverbs and sayings (2).

The author of the article *Akhlāq* in the *Encyclopaedia of Islam* states that the two above-mentioned treatises are identical with the second and third parts of Galen's « *On Moral Character* » (3). However it should be noted that Ibn Abī Uṣaybi'a when listing the works of Galen mentions « *On Moral Character* » as comprising four parts and besides that mentions these two treatises (4).

Chapter five is on carnal love and familiarity, with a summary account of pleasure. According to al-Rāzī men as regards love fall into two main groups. The first are those of lofty purpose and soul who by temperament and also by the nature of their responsibilities do not encounter this calamity. The second group are men of effeminate nature and pleasure-loving. These cannot escape easily from this affliction. Al-Rāzī states that although Greek philosophers were men of refined nature and subtle mind yet "love" was not frequently detected among them because they spent their time in study and other beneficial arts. Al-Rāzī here is influenced by the traditions encountered among Muslims concerning the contempt of love by Greek philosophers. It is related from Socrates that love is madness and bears different colours (5), and from Plato, that love is of two kinds, divine and human, the first being a virtue and the second a vice (6); and from Aristotle that carnal love is not lasting because the lover wants the beloved for pleasure and the beloved seeks the lover for profit (7). Several other

(1) *Ibid.*, p. 167.

(2) For example: Ṭughrā'ī Iṣfahānī (d. 514 A. H.) says: "It may happen that one can benefit from his enemy as poison sometimes can be a cure." (Unfortunately the *Dīwān* was not available for bibliographical data.) Also Sa'dī (d. 690 A.H.) says: "Where is the shameless unpure foe to show me my faults?" *Gulistān* (Tehran, 1310 A.H. Solar) p. 130.

(3) *Encyclopaedia of Islam*, 2nd. ed., vol. 1, p. 327.

(4) Ibn Abī Uṣaybi'a, *'Uyūn al-Anbā' fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā* (Beirut, 1965) p. 147.

(5) al-Sarrāj, Ja'far Ibn Aḥmad, *Maṣāri' al-'Ushshāq* (Beirut, 1958) vol. 1, p. 15.

(6) al-Fārābī, Abū Naṣr, *Falsafat Aflāṭūn* (De Platonis Philosophia) ed. F. Rosenthal and R. Walzer (London 1943) p. 15.

(7) Arberry, A. J., "Nicomachean Ethics in Arabic", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 17 (1955) p. 4. Also, Aristotle, *Ethica Eudemiana*, 1243 B 15.

Islamic sources express contempt of love and attribute it to Greek philosophy; for example, Abū al-Ḥasan al-Daylamī, a fourth century A. H. scholar, relates that Aristotle said to one of his pupils that love brings the man to disquieting grief and continuous sleeplessness and hopeless passion and sadness and destruction of mind. (1) The same author relates from Furus that love is scarce in the cities of Greece because their men are occupied with medicine and philosophy (2).

On the concept of pleasure al-Rāzī states that those who have not benefited from intellectual exercise think that pleasure is pure and not mixed with pain ; this however is not true; there cannot in fact be any pleasure except in proportion to a prior pain, that of departing from the state of nature. He therefore defines pleasure as simply the restoration of the condition which was expelled by the elements of pain, while passing from one's actual state until one returns to the state formerly experienced. Al-Rāzī wrote a separate treatise on pleasure but this has been lost (3). Nāṣir-i-Khusraw (d. 481), the Persian poet, philosopher and Ismā'īlī propagandist, in his "*Zād al-Musāfirīn*" gives a detailed account of al-Rāzī's concept of pleasure and refutes it (4). The influence of Plato and Galen is evident; Plato in the "*Philebus*" (5) gives an identical definition of pleasure, also Galen in his *Epitome of the Timaeus of Plato* (6) examines this concept of pleasure and pain in detail. Abū al-Ḥasan 'Āmirī (d. 381), where he explains different views of the concept of pleasure, attributes the above-stated argument to Plato, Galen and Gregorius (7).

(1) Daylamī, Abū al-Ḥasan, *'Aṭf al-alif al-ma'lūf 'ala al-lām al-ma'ṭūf* (Cairo, 1962) p. 30.

(2) *Ibid.*, p. 172. The form of this name is uncertain. It is probably Gūrus, as in Ibn Abī Uṣaybi'ah p. 39, Ibn al-Qifṭī p. 94; or Paulus (Fūlus), as in Ibn al-Nadīm, p. 407, Ibn al-Qifṭī, p. 95.

(3) Bīrūnī, Abū-Rayḥān, *op. cit.* no. 64, and Ibn Abī 'Uṣaybi'ah, *op. cit.*, p. 422.

(4) Nāṣir-i-Khusraw, *Zād al-Musāfirīn* (Berlin, 1341 A.H.) p. 231. The date (452 or 453) given for Nāṣir's death in the *Encyclopedia of Islam* seems inacurate because in the *Dīwān* (p. 173) he gives the date of his birth as 394 and in two other poems, *Dīwān* p. 281, 287, he mentions that he is 62 years old, therefore alive in 456; further he is supposed to have finished *Jāmi'al-Ḥikmatayn* in 462.

(5) Plato, *Philebus*, 42 cd.

(6) Galen, *Galeni Compendium Timaei*, p. 19.

(7) al-'Āmirī, Abū al-Ḥasan, *Al-Sa'āda wal-Is'ād* (Wiesbaden, 1957-58) p. 50.

Among Muslim scholars Ibn Miskawayh expounds an identical argument on the nature of pleasure and pain (1). But Abū al-Ḥasan Ṭabarī maintains that there has been a misinterpretation of the idea of Plato on this matter (2). The majority of Muslim philosophers rejected the exposition of al-Rāzī on this subject. One of the oldest sources to mention the concept of al-Rāzī is Abū Isḥāq Ibrāhīm Ibn Nawbakht, last half of the fourth century, in his "*Kitāb al-Yāqūt*", and the commentator of the text, Ḥasan ibn Yūsuf Ibn Muṭahhar, known as 'Allāma-i-Ḥillī (d. 726), the great Ithnā-'Asharī theologian, rejects in detail this argument of al-Rāzī (3).

Chapter six is on Conceit. Al-Rāzī attributes this disposition to the fact that man believes himself to be higher than he really is. The remedy prescribed for this by al-Rāzī is the same as that described in chapter four; that is, the choice of a wise man to distinguish between virtue and vice. Al-Rāzī maintains that man should neither believe himself higher nor lower, but to know himself as he is, at his true level.

A similar definition of conceit occurs in Galen according to Mubashshir Ibn Fātik (d. 668) (4). Also Galen stresses that the solution of conceit is knowledge of the self and he calls this *al-Ḥikma al-'Uzmā* "The Great Knowledge." (5) He further states that in his youth he did not appreciate the importance of the dictum "know thyself", but later in life he realized that only the wisest men could know themselves with accuracy (6).

In both Arabic and Persian literature this knowledge of self has been emphasized (7).

Chapter seven is on Envy, which according to al-Rāzī results

(1) Ibn Miskawayh, *op. cit.*, p. 46.

(2) Al-Ṭabarī, Abū al-Ḥasan, *op. cit.*, p. 104.

(3) 'Allāma-i-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf, *Anwār al-Malakūt fi sharḥ al-Yāqūt* (Tehran, 1338 A.H. Solar) p. 140.

(4) Mubashshir Ibn Fātik, *Mukhtār al-Ḥikam* (Madrid, 1958), p. 295.

(5) *Ibid.*, p. 295.

(6) Galen, *On the Passions...*, p. 29.

(7) For example, attributed to Ali is the saying: "Whoever knows ḥimself, knows his Lord". Madanī, *Talkhīṣ al-Riyāḍ* (Tehran, 1381 A.H.), p. 35. Nāṣir-i-Khusraw says: "Since you do not know your own soul, whence do you know your creator?" *Dīwān*, p. 414.

from a combination of miserliness and greed in the soul. He considers that the main cause for this is that man follows passion and ignores reason. He states that the man who takes pleasure in the injuries of others and resents their advantage is a person of evil.

Galen equally considers envy as the worst of evils, and states that all grief is disease, but that envy is the worst grief (1). It is probable that the influence of such thinking has led to the concept of envy as an incurable disease in Arabic and Persian literature (2).

Chapter eight is on Anger. Al-Rāzī considers that anger is a means for taking revenge on harmful beings, but if this disposition be used in excess so that reason be lost, the injury will be greater for the one angered than for the object of the anger. As an example al-Rāzī refers to Galen who said about his mother that in times of excessive anger she would bite at the padlock if she could not open it. The above reference to Galen's mother is probably derived from two different passages which occur in Galen's "*On the Passions of the Soul.*" In one passage he says that his mother was very prone to anger, so much so that sometimes she bit her servants (3), and in another passage he refers to a man, who impatiently tried to open a door and when it did not work as he wished would bite the key, kick the door, blaspheme, and glare wildly like a madman (4).

Al-Rāzī further states that between a man who in a state of anger loses his reason and a madman there is no great difference. Galen on the same subject says that the man in anger who casts away reason, which is a special gift to man from God, becomes like a wild animal rather than a man (5).

Chapter nine is on Lying. According to al-Rāzī lying is

(1) Galen, *op. cit.*, p. 53.

(2) For example: "Envy is an incurable disease." Maydānī, *Majma' al-amthāl* (Cairo, 1349) V. 1, p. 211. Sa'dī says that "envy is an ill from which man can be saved only by death". *Gulistān*, p. 25.

(3) Galen, *op. cit.*, p. 57.

(4) Galen, *op. cit.*, p. 38. Also Ibn Miskawayh gives as an example of anger biting at a lock. *Tahdhīb...*, p. 178.

(5) Galen, *op. cit.*, p. 43.

another evil disposition caused by passion, and nothing results from it for the liar but worry, pain and regret. He admits the use of falsehood at a time when the life of a man might be saved by it. To explain this possibility further he gives an example which is reminiscent of Sa'dī's story about the King who praised one minister for having saved the life of an innocent man with a lie and blamed another minister for nearly causing the man's death by telling the truth. The Persian saying that a well-meaning lie is better than a mischief-stirring truth is used by Sa'dī in this connection (1).

Ḥamīd al-Dīn Kirmānī refutes al-Rāzī by arguing that lying is harmful to the soul. He states that if al-Rāzī knew that lying is harmful for the soul he would not have permitted the utterance of any falsehood (2). On the concept of the permissibility of lying for certain groups of people Plato states that for the public good the rulers of the state should have the privilege of lying (3).

Chapters ten to sixteen are on the following subjects respectively: On Miserliness; on Excessive and Harmful Anxiety and Worry; on Grief; on Greed; on Drunkenness; on Sexual Intercourse; on Excessive Fondness, Trifling and Ritual. These chapters will not be dealt with in detail here and it suffices to say that al-Rāzī considers several of the above dispositions as evil, such as miserliness and greed. For several others he recommends moderation such as for drinking and sexual intercourse. If the disposition for which he recommends moderation should be used in excess or deficiently, with "*Ifrāṭ*" or "*Taqṣīr*", it would become evil.

As is usual in his method of dealing with these dispositions, here again al-Rāzī distinguishes between the domains of passion and of reason. He indicates the attitude of each one of the three kinds of soul so as to establish moderation and to avoid excess and deficiency. The views of al-Rāzī in terms of making these dispositions strong or weak in human beings are similar

(1) Sa'dī, *op. cit.*, p. 17.
(2) *Opera Philosophica*, p. 59.
(3) Plato, *Republic*, 389B.

to the views of Plato and Galen. As an example, in connection with the casting away of grief, Plato says that the fruit of wisdom is not to grieve over worldly losses (1). Galen in this connection has a similar statement (2). Al-Rāzī says that since this wordly life is not permanent and all things are subject to decay, wise men should not grieve over what they lose. Another example is that of drinking. Plato says that if moderation be followed according to the laws, drinking could be beneficient, but that excess would make it harmful (3). Al-Rāzī holds a similar view and further explains and describes when drinking is permissible and when it is not.

Chapter seventeen is on Earning, Acquiring and Expending. Al-Rāzī's view on earning is that it should be equal to expenditure and saving. This view has held the attention of Muslim philosophers. For example Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī mentions al-Rāzī only once in his work, and that is when he refers to the view in question (4). On the nature of earning al-Rāzī emphasises moderation and rejects both excess and deficiency because the former would lead to incessant labour and the latter would lead to baseness and worthlessness. As for his views on savings, that is the putting away of a certain amount of money for cases of emergency, he again recommends moderation.

The concept of moderation is frequently used by al-Rāzī and as pointed out previously, he recognizes that the goal of both bodily and spiritual physics is to harmonize the faculties of the three kinds of soul through moderation (5). In this connection also al-Rāzī is influenced by the masters of philosophy. Plato considers that the stage of excess of a virtue is a vice (6). According to Aristotle, as the human organism is at its best in moderation of food and drink and both excess and deficiency cause illness, so does the quality of virtues decay through failure

(1) al-ʿĀmirī, *op. cit.*, p. 118.
(2) Galen, *op. cit.*, p. 60.
(3) al-Fārābī, *Talkhīṣ Nawāmīs Aflāṭūn* (Compendium Legum Platonis) ed. F. Gabrieli (London, 1952), p. 8 (Arabic text).
(4) al-ʿĀmirī, *op. cit.*, p. 92.
(5) See chapter two.
(6) al-Fārābī, *op. cit.*, p. 10.

in moderation (1). Galen states that as the harmony of the members of the body causes physical beauty, so the harmony of souls causes spiritual beauty (2). Furthermore, he quotes the saying "moderation is best" (3).

Among Muslim sources al-Kindī (4), al-Fārābī (5), Ibn Miskawayh (6) and others (7) have emphasised the importance of moderation. Also there are many examples of this in the Islamic traditions and in Arabic and Persian Literature (8).

Chapter eighteen is on the Search for Worldly Rank and Status. Al-Rāzī bases this chapter on what he has previously stated about reason and passion, pleasure and envy. He states that in order to achieve worldly rank and status, passion leads man to a suffering that is much more than the pleasure which can possibly be achieved. Further, when the sought-after stage of pleasure is achieved, the feeling of pleasure derived from that stage soon vanishes and there is a return to the previous less pleasurable state. Then man is led to seek constantly a higher stage.

Galen in his works stressed the fact that man is never satisfied by an existing status and constantly strives for a higher position (9). In this context the well-known poem of Sa'dī comes to mind which says that the King dominating one continent is not satisfied and seeks to dominate another (10).

(1) Mubashshir Ibn Fātik, *op. cit.*, p. 211.

(2) Mukhtaṣar min Kitāb al Akhlāq li-Jālīnūs, p. 34.

(3) Galen, *On the Passions...*, p. 34.

(4) al-Kindī, *Fī ḥudūd al-ashyā' wa-rusūmihā*, in "Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya" (Cairo, 1364 A.H.), Vol. 1, p. 179.

(5) al-Fārābi, *Fuṣūl al-Madanī* (Cambridge, 1961), p. 113 (Arabic section).

(6) Ibn Miskawayh, *Risāla fī māhīyat al 'adl* (Leiden, 1964), p. 19.

(7) Nāṣir-i-Khusraw uses the word "I'tidāl" in connection with "'Adl", *Dīwān*, p. 136, 140. The Platonic influence is evident here, see al-'Āmirī, *op. cit.*, p. 224.

(8) For example: "The religion of God lies between exaggeration and diminution." Ibn Qutayba, *'Uyūn al-Akhbār* (Dār al Kutub, Cairo), Vol. 7, p. 327. Also in Arabic poetry: "The gossip talkers asked me how I loved her, I replied: between exaggeration and diminution." Al-Hamadhānī, *Takmilat Tārīkh al-Ṭabarī* (Beirut, 1961), p. 229. Nāṣir-i-Khusraw says: "Do not debase yourself, nor become vain but keep to the path of religion, O wise man! A believer lives neither in exaggeration nor in diminution." *Dīwān*, p. 410.

(9) Galen, *On the Passions...*, p. 62.

(10) Sa'dī, *Gulistān*, p. 21.

Further in this context al-Rāzī states that passion appears in the semblance of reason and man is misled into thinking that his reason is guiding him. Al-Rāzī then describes in brief the differences between reasoned and passionate representation, and his main emphasis is that passion blinds man. Plato's statement that the lover is blinded about the beloved (1) further illustrates this argument. (2) This concept is also found in Islamic traditions and in Arabic and Persian literature (3).

Chapter nineteen is on Virtuous Conduct. This according to al-Rāzī is the path that has been followed by the great philosophers in their lives. In chapter two of his book al-Rāzī had already mentioned that philosophers are striving to overcome passion and to keep it under control (4). Also in *al-Sīra al-Falsafiyya* he gives an account of the conduct of the true philosopher (5). Al-Rāzī accepts the definition that philosophy means striving to resemble God in as far as the capacity of man permits, in order to gain eternal happiness (6). The influences of Plato and Galen are evident since the first says that we ought to fly away from earth to heaven as quickly as we can; and to fly away means to become like God (7). The second has stated that the wise man is he who resembles God (8).

Al-Rāzī cites Socrates as the perfect example of a true philosopher. In this connection he uses the attributes *al-mutakhallī* and *al-muta'allih* for Socrates (9). The first term is used by al-Qifṭī and it is defined as a person who has been freed from the pleasures of the mortal world (10). The second

(1) Plato, *Laws*, 731 E.

(2) al-Fārābī, *Talkhīṣ...*, p. 26.

(3) For example: "The love of a thing blinds and deafens"; Wensinck, A. J., *Concordance et indices de la tradition Musulmane* (Leiden, 1936), Vol. 1, p. 409. The same ḥadīth occurs in the *Mathnavī*, see Forouzanfar, B., *Aḥādīth-i Mathnāyī* (Tehran, 1334 Solar), p. 25.

(4) *Opera Philosophica*, p. 26.

(5) *Opera Philosophica*, pp. 97-111. The same subject is discussed by al-Fārābī, *Taḥṣīl al Sa'ādah*, in Rasā'il (Hydarabad, 1345), p. 45.

(6) *Opera Philosophica*, p. 108.

(7) Plato, *Theaetetus*, 176 B.

(8) Galen, *On the Passions...*, p. 34.

(9) *Opera Philosophica*, p. 31.

(10) Ibn al-Qifṭī, *Tā'rīkh al-ḥukamā'* (Leipzig, 1903), p. 197.

attribute is described by Naṣir-i-Khusraw as "becoming God", *Khudā shavanda* (1). Due to his great piety and martyrdom Socrates has become an example of the perfect conduct which a philosopher must adopt. Both Plato (2) and Galen (3) praise Socrates for his piety and perfect conduct.

Among Muslim philosophers al-Kindī has written three books on the virtues, on the sayings, and on the death of Socrates respectively (4). Mubashshir Ibn Fātik uses the word pious "*al-zāhid*" in the title of the chapter of his book which concerns Socrates (5). The legend that Socrates lived in a barrel, which symbolises his extreme piety, has been mentioned in Muslim sources (6) and Abū al-Ḥasan-i-Shushtarī, the seventh century mystic, in one of his odes alludes to this legend (7).

The last and twentieth chapter of the book is on the Fear of Death. Al-Rāzī maintains that if man believes that he will pass into a better state after death, his fears of death will then dissipate. Because for those who believe that at death the soul perishes with the body, there will be no fear of death since there will remain nothing to be harmed, and therefore for this group the state in which there is no pain is better than the previous one. But for those who believe that after death there is a life, there is also no need to fear death, because if a man be good and righteous he is sure to attain everlasting bliss. If however a man is doubtful of this truth, he must search and strive to dissipate this doubt. Should he fail in this search God will forgive him, for He requires of no one what is beyond his capacity.

Plato in several places refers to the subject of the fear of death. He states that this fear is not real wisdom, for

(1) Nāṣīr-i-Khusraw, *Jāmi' al-ḥikmatayn* (Tehran, 1332, Solar), p. 99.

(2) al-Fārābī, *Falsafat Aflāṭūn*, p. 19.

(3) Mukhtaṣar min Kitāb al Akhlāq li-Jālīnūs p. 36.

(4) McCarthy, R. J., *op. cit.*, p. 32.

(5) Mubashshir Ibn Fātik, *op. cit.*, p. 82.

(6) Ibn al Qifṭī, *op. cit.*, p. 197 ; Mubashshir Ibn Fātik, p. 121. This legend is attributed by Ḥāfiẓ of Shīrāz to Plato. *Dīwān*, ed. by Qazwīnī and Ghanī (Tehran), p. 178.

(7) al-Shūshtarī, *Dīwān* (Alexandria, 1960), p. 47. See also Massignon, "Le Divan d'al-Hallaj," *Journal Asiatique* (janvier-mars 1931), p. 137.

it is not known whether death of which men are afraid and think of as the greatest evil, may not be the greatest good (1). In another passage he says, who knows whether life is not death and death life, and perhaps we are really dead. (2) Ibn Miskawayh (3), Ibn Sīnā (4) and Ibn Ḥazm (5) have views on the fear of death similar to those of al-Rāzī, and in all Platonic influence is evident.

Another Platonic concept which has greatly influenced Muslim philosophers and Ṣūfīs is the view that death is of two kinds, voluntary and natural; whoever brings his soul to a voluntary death, natural death will become life for him (6). It is worthy of note that al-Rāzī has not been influenced by this concept. Similarly al-Rāzī does not use mystical concepts in his work. In the article on al-Rāzī in the *Encyclopedia of Islam*, it is stated that there were connections between al-Rāzī and the mystic al-Ḥallāj. This statement is based on one passage in the *Kashf al-Maḥjūb* (7) and seems to have been the result of a confusion between two persons of the same name. This fact becomes evident from another passage in the same book (8).

In this brief treatment it has become apparent that al-Rāzī was greatly influenced by Plato and Galen. The influence of the former was through the commentaries and summaries of the latter. Al-Rāzī's contact with Galen was primarily medical and then philosophical. However, al-Rāzī preserved to a great

(1) Plato, *Apology*, 92 A.

(2) Plato, *Gorgias*, 493 A.

(3) Ibn Miskawayh, *Tahdhīb...*, p. 184.

(4) Ibn Sīnā, *Risāla fī daf' al-ghamm min al-mawt*, in "Rasā'il" (Leiden, 1894), p. 54.

(5) Ibn Ḥazm, *Risāla fi alam al mawt wa-ibṭālih*, in "Rasā'il", p. 105.

(6) Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Risālat al-ḥayāt* in "Thalāth Rasā'il" (Damascus, 1951), p. 66. He attributes this concept to Plato but Ibn Miskawayh, *op. cit.*, p. 185 and Ibn Sīnā, *op. cit.*, p. 52 attribute it simply to philosophers, *ḥukamā'*. See also the *Dīwān* of Ḥallāj; p. 33; and the *Dīwān* of Sanā'ī (Tehran, 1336), p. 27.

(7) al-Hujwīrī, *Kashf al-Maḥjūb* (Tehran, 1336, Solar, offset from the edition of Jukovsky), p. 190.

(8) *Ibid.*, p. 57: "There was a shaykh among the Ṣūfī seekers of truth, who used to live in Fārs, and he was called Muḥammad-i Zakariyyā; he never wore the Ṣūfī garment."

extent his independence of thought and with his powerful mind gave new form to the ideas of his masters. The fact that he did not remain a blind follower but kept his critical detachment is best illustrated by his "*Kitāb al Shukūk 'alā Jālīnūs*" where he rejects several philosophical and medical arguments of Galen (1).

Mehdi MOHAGHEGH
(Montréal)

(1) al-Rāzī, *Kitāb al-Shūkūk 'alā Jālīnūs* (Ms. 4573, Malik Library, Tehran).

RÉVÉLATION ET INSPIRATION EN ISLAM

D'après le schéma général que nous offre la pensée religieuse on peut immédiatement distinguer que, dans l'ordre de la connaissance, les représentants de cette pensée admettent deux modes de connaissance hiérarchisés : une connaissance naturelle, et une connaissance surnaturelle. Cette dernière renferme à son tour deux actes de connaissance : une connaissance par l'inspiration et une connaissance par la révélation. La connaissance surnaturelle a pour origine Dieu, elle n'est pas octroyée à quiconque la recherche, elle n'est accordée qu'à des êtres privilégiés élus pour une raison ou pour une autre par Dieu même. La connaissance naturelle, connaissance le plus souvent acquise par la raison, la lumière naturelle de l'homme, ne s'élève pas au niveau de la connaissance surnaturelle, elle ne dépasse que partiellement les horizons de notre univers, elle est capable de nous conduire à Dieu, mais il reste tant de choses « éloignées » sur lesquelles elle ne peut rien nous dire, et qu'il appartient à ces êtres privilégiés de nous révéler. C'est de la connaissance octroyée à ces privilégiés, qui connaissent les réalités qui échappent à la connaissance ordinaire, et qui communiquent aux autres ce qui est caché et éloigné, qu'il s'agit ici.

Dans la tradition biblique les deux actes de connaissance surnaturelle, la révélation et l'inspiration, constituent la pierre angulaire de la connaissance religieuse. Pourtant, ces deux notions se distinguent l'une de l'autre et cette distinction a eu une singulière fortune dans les discussions chrétiennes modernes.

L'examen de ces discussions dépasse les limites auxquelles ce travail sera restreint : nous nous proposons d'étudier la question seulement dans la pensée musulmane. Mais quelques mots rapides sur cette question dans la tradition biblique restent très utiles pour préparer à l'étude de la question en Islam et pour mesurer les différences plus ou moins profondes qui existent entre les deux conceptions, biblique et musulmane, relatives à la révélation et à l'inspiration. Ce dernier point reste cependant en dehors de notre propos actuel.

I. On a donné diverses explications du nom de « prophète » dont l'origine est certainement grecque. Saint Thomas le dérive des deux mots grecs : *pro*, qui veut dire « loin », et *phanos*, qui signifie « apparition » ; les prophètes seraient donc ceux qui voient apparaître ce qui est éloigné, ce qui échappe aux autres. Suarez, qui rejette à juste titre cette dérivation comme n'ayant aucun fondement dans la langue grecque, fait venir ce mot du mot grec *prophanaï*, « dire à l'avance », et considère la prophétie comme une prédiction de l'avenir. Il est toutefois communément admis dans la tradition chrétienne que la prophétie est un acte de connaissance surnaturelle. Et comme le dit saint Thomas, après Cassiodore, cet acte de connaissance, la prophétie, est « une inspiration ou une révélation ». Selon l'auteur de la *Somme* la prophétie requiert que la portée de l'esprit soit accrue afin de percevoir les réalités divines. Lorsque l'esprit humain a cette portée il aperçoit, sous la motion du Saint Esprit, les réalités supérieures et les mystères divins. La prophétie exige d'une part une inspiration, d'autre part elle requiert une révélation (1). Ainsi saint Thomas distingue-t-il deux phases dans la prophétie : « 1) une surélévation de l'esprit du prophète, en vertu de laquelle la portée de l'intelligence se trouve accrue et devient capable de percevoir les vérités divines ; à cette surélévation, qui est due à une motion du Saint-Esprit, il réserve ici le nom d'*inspiration.* 2) la perception elle-même des réalités surnaturelles en vue de laquelle est donnée l'inspiration ; à cette perception il attribue le nom de *révélation* (2) ». Étymologiquement l'inspiration fait

(1) Saint Thomas, *Somme*, Qu. 171, art. 1, sol. 4.

(2) Voir, dans la *Somme*, le volume intitulé : *La Prophétie ;* note explicative n° 5 du P. Benoit, p. 227 (édition Desclée ; Paris, Tournai, Rome, 1947).

penser à l'intervention-motion du Saint-Esprit (in-spiratio) ; la révélation évoque l'idée de voile (velamen) qui tombe (re-velatio) ; révéler c'est ôter et écarter un voile qui cachait une vérité inconnue au prophète. L'inspiration appelle la révélation, et la révélation suppose l'inspiration. Selon saint Thomas ces deux termes sont corrélatifs, et l'un ne va pas sans l'autre.

Or, d'après la tradition chrétienne la Bible est le livre de Dieu écrit aux hommes par des hommes ; elle contient sa parole et son infaillible enseignement. Dans le langage de l'Église « révélation » équivaut à « parole de Dieu » (1) ; l'usage a prévalu dans l'Église de prendre le mot de révélation dans une acception plus étendue que celle de son sens étymologique : est révélé tout ce que Dieu atteste, tout ce qu'il dit. « Il s'ensuit que l'Écriture est tout entière, par rapport à ses lecteurs, une révélation divine : l'Esprit-Saint leur parle dans et par le texte inspiré. (2) » L'inspiration scripturaire consiste en ceci : Dieu est l'auteur des Livres saints (en ce sens qu'ils ont été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit) ; l'écrivain sacré est « l'instrument » dont Dieu se servait pour les écrire (le prophète est assimilé par les Pères de l'Église à une flûte : l'Esprit est le joueur qui l'emplit de son souffle ; ou à une cithare : l'Esprit (ou le Verbe) est le plectre qui la touche : et le psaume XLV dit : « Ma langue est comme un roseau entre les mains d'un scribe agile ») ; les Écritures sont enfin parole d'homme, mais elles sont en même temps parole de Dieu (3).

L'objet de l'inspiration est de faire écrire des livres. Pour réaliser cette tâche « Dieu, écrit le P. Lagrange, choisit son instrument, le décide à écrire, puis par une lumière surnaturelle il élève son intelligence de manière à causer en lui un jugement infaillible sur les objets proposés à sa connaissance, soit par suggestion, soit par voie naturelle, soit par révélation. Cette lumière divine lui fait connaître également son objet comme opportun à consigner dans son livre, et l'éclaire sur l'expression convenable de la vérité. Après le jugement pratique, la volonté

(1) *Dictionnaire de la Bible,* art. Inspiration par F. Vigouroux, t. 4, col. 504.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.* col. 492-496.

est inclinée par Dieu d'une manière proportionnelle ; cependant elle se détermine librement à écrire ce que Dieu lui propose... » Dieu est dont l'auteur du Livre parce qu'il a suscité un homme pour l'écrire, qu'il garantit la véracité de tout ce qu'il contient, et que l'écrivain sacré s'est décidé constamment soit dans le choix des pensées, soit dans celui des termes par l'opportunité objective que la lumière de Dieu répandait sur les pensées qui se présentaient à lui. L'écrivain sacré est l'auteur instrumental du Livre (1).

Cette analyse implique une sorte d'inspiration totale qui risquerait de réduire presque au néant le rôle de l'écrivain et à l'égard de laquelle les écrivains thomistes ne cachent pas leur embarras. De toute façon le rôle réservé aux écrivains sacrés dans l'écriture des Livres saints soulève un problème autour duquel les discussions entre les théologiens chrétiens ne semblent pas avoir pris fin, et il n'est pas de notre propos de les examiner ici. Bornons-nous à dire brièvement que, à propos du sujet qui nous préoccupe pour le moment, ces théologiens distinguent nettement cependant entre révélation et inspiration. Dans la révélation l'homme reçoit de Dieu un enseignement, il « écoute » ; dans l'inspiration il s'adresse aux autres et les enseigne, « il parle » (2). « Les deux charismes ne sont pas seulement différents, ils sont séparables. Il peut y avoir révélation sans inspiration... Il peut y avoir inspiration sans révélation » (3) ; la révélation n'est pas essentielle à l'inspiration, mais elle en est quelquefois la condition nécessaire sans que cela signifie qu'elle en fait partie. La révélation atteint son sommet et sa plénitude dans le message du Christ, du Verbe fait chair ; aux prophètes elle est communiquée par Dieu de différentes manières : 1) Directement, comme c'est, par exemple, le cas avec Moïse qui entendit la voix de Jéhovah mais ne pouvait pas voir sa face ; 2) par un ange qui se fait voir et entendre ; la révélation arrive à l'intelligence en passant par les sens, et l'apparition angélique en garantit l'objectivité ; 3) en songe ; 4) en vision (4).

(1) Voir la *Revue Biblique*, t. V, pp. 219-220.
(2) *Dict. de la Bible*, t. 4, col. 505.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, art. Révélation, col. 1082.

A la vérité ce qu'on trouve dans la tradition chrétienne concernant la révélation et l'inspiration n'est que la continuation de ce que la tradition juive avait déjà admis ; celle-ci distingue nettement ce qui a été révélé à Moïse de ce qui a été rédigé par les scribes sacrés sous l'inspiration de Dieu.

Les notions de révélation et d'inspiration scripturaire restent essentiellement caractéristiques de la pensée biblique ; leur sens et leur portée ne resteront pas toujours les mêmes en Islam et surtout en ce qui concerne le Livre sacré musulman et sa révélation, ils subiront souvent des modifications radicales et profondes. Tâchons de les examiner de près.

II. Le Coran ne parle pas d'inspiration mais seulement de révélation. Il s'offre comme le Livre de Dieu révélé par Dieu même, « descendu du Ciel » sur Muḥammad par l'intermédiaire de l'Ange Gabriel. Contre ceux qui, à l'époque du Prophète et à toute époque, soutiennent que ce Livre n'est que l'invention de Muḥammad le Coran tient fermement cette thèse pour erronée et affirme à plusieurs reprises qu'il est parole de Dieu et nullement de Muḥammad. Celui-ci n'est qu'un messager, un envoyé et un transmetteur aux hommes de cette parole qu'il a reçue de Dieu lui-même. Le mot « révélation » et ses dérivés paraissent dans le Coran plus de 70 fois, celui d'« inspiration » *(ilhām)* n'apparaît qu'une seule fois et sous la forme d'un verbe, *alhama*, dont le sens, dans le contexte coranique (XCI, 8), n'a rien de commun avec ce que nous entendons actuellement par le terme technique « inspiration ». La notion d'inspiration ne se manifeste nettement et distinctement qu'avec les exégètes musulmans ; son histoire commence avec eux et s'étend pour occuper une place de plus en plus large et importante chez les théologiens, les mystiques et les gnostiques musulmans. La place qu'elle tient chez les philosophes n'attire pas une attention particulière. Ceux qui parleront d'inspiration, à côté de la révélation, lieront cette notion à d'autres qui dateraient de l'époque du prophète lui-même telles que les notions de *muḥaddath* et de *firāsa*. Quant à la notion d'inspiration telle qu'elle est conçue par les exégètes orthodoxes elle se rattache directement aux versets coraniques qui parlent de *waḥy* à propos de certains êtres qui ne sont pas prophètes ; c'est le terme *waḥy* même qui donnera selon eux le sens d'inspiration ou *ilhām*.

L'histoire des deux notions, révélation et inspiration, ne peut commencer que par une description objective du phénomène de la révélation ; la conceptualisation de cette « révélation » et les tâches qui avaient pour but de la distinguer d'une autre notion qui s'y est ajoutée, l'inspiration, avec tout ce que cela impliquerait, ne viennent que quelque temps plus tard.

Le Coran dit : « Il n'est pas donné à l'homme que Dieu lui parle directement, sinon par révélation, ou derrière un voile ; ou bien il envoie un apôtre pour révéler, avec sa permission, ce qu'il veut (XLII, 50 suiv.). Le commencement de la révélation coranique consista en des songes anticipant des événements réels. Par suite de semblables visions se produisirent également. Quant 'Ā'isha était soupçonnée elle souhaitait que Dieu révélât son innocence au Prophète dans un rêve. La première révélation dans laquelle l'Ange Gabriel apparut au Prophète eut lieu sur le Mont Ḥirā', quand l'Ange lui dit : « Je suis Gabriel », et que là-dessus il se dirigea en hâte vers Khadīja en criant « Enveloppe-moi ». La première partie du Coran révélée fut la Sura XCVI, quand l'Ange, au mois de ramaḍān, pendant sa retraite, lui montra un morceau d'étoffe sur lequel cette sura était écrite.

L'Ange qui transmettait la révélation était visible au Prophète, et quelquefois aux autres ; toute la forme du Coran suppose que la révélation fut au moyen de l'audition. La révélation était perçue par le prophète de différentes manières :

1) Quelquefois elle arrive comme le son d'une cloche; c'est l'ange qui parle sous forme d'un homme et que le Prophète retient ce qu'il dit. 2) De façon différente de celle de cette audition le Prophète dit : « Quelquefois elle s'approche de moi sous la forme d'un jeune homme qui me la tend de la main ». 3) Des versets lui ont été révélés avec des sons comme du métal ou qui ressemblent au bourdonnement d'une abeille ; le Prophète percevait ces sons. 4) La révélation influait sur le corps et l'esprit du Prophète : « J'écoute, disait-il, et souvent je pense mourir (de douleur) » ; la sueur paraissait sur son front : il se couvre la tête, il devient rouge ; son teint devient quelquefois livide... etc. (1).

(1) Voir *Encyclopédie de l'Islam*, art. *Waḥy*, rédigé par A. J. Wensinck, t. IV, pp. 1150-1151 ; et Abū Nu'aym al-Asbahānī, *Dalā'il an-Nubuwwa*, Ḥaidarabād, 1950, pp. 168-180.

La révélation prophétique se caractérise donc par le fait qu'elle a été communiquée au Prophète par l'intermédiaire d'un ange, directement, en vision, en songe ou par audition. Il faut mettre l'accent sur ces modes de révélation parce qu'ils tiendront une place centrale lors de la distinction qui sera établie ultérieurement entre révélation et inspiration d'une part et entre le *rasūl*, le *nabī* et le *walī* d'autre part.

III. A côté du Coran, le Livre entièrement révélé, il y a le Ḥadīth, la Sunna ou la Tradition du Prophète, qui se dit particulièrement de l'information relative aux paroles et aux actes du Prophète. En Islam le Ḥadīth, immédiatement après le Coran, jouit d'une grande considération et d'une autorité incontestable dans l'ordre de la théorie comme dans celui de la pratique, et le refus d'une parole du Prophète dont l'authenticité est hors de doute équivaut au refus d'une révélation. Car le Coran demande aux Croyants d'observer entièrement tout ce que le Prophète prescrit ou proscrit (VII, 156). Les musulmans croient que le Ḥadīth explique et complète le Coran ; celui-ci dit explicitement que le Prophète enseigne aux fidèles « le Livre et la Sagesse » (III : 164). Par « Sagesse » *(ḥikma)* les docteurs musulmans, depuis Shāfi'ī jusqu'à nos jours entendent la Sunna du Prophète [1]. Mais d'où vient précisément l'autorité de la parole du Prophète ? Il va sans dire que c'est avant tout et pratiquement le Coran, comme principe extrinsèque, qui lui a accordé cette autorité. En elles-mêmes les paroles du Prophète ne sont pas, comme c'est le cas des paroles coraniques, révélées, proprement divines, elles restent paroles et discours formulés par le Prophète lui-même. Et cependant Dieu demande aux fidèles de leur reconnaître la même autorité et la même vérité que celles du Coran. Pourquoi ? Ou bien quel en est le principe intrinsèque ? Nous avons dit qu'elles ne sont pas paroles de Dieu. Est-ce qu'elles sont donc inspirées dans le sens que les docteurs chrétiens donnent de l'inspiration scripturaire ? On peut le penser. Mais à une telle pensée s'oppose l'idée qu'il y a là une véritable révélation. A propos du verset qui accorde au Prophète l'autorité de prescrire et de proscrire, M. Sibā'ī limite

(1) M. Sibā'ī, *As-Sunna wa makānatuhā...*, Damas, 1re éd. 1380/1961, p. 63.

ces actes à deux cas : ce dont le principe est cité dans le Coran, et ce dont l'origine est une révélation privée octroyée au Prophète (1). La Tradition nous rapporte en effet des cas où le Prophète prononce des paroles ou accomplit des actes à la suite d'une « information » ou d'un « enseignement spécial » communiqués par Gabriel. Mais il est facile de remarquer cependant que les ḥadīths du Prophète n'avaient pas toujours ce caractère, il y a des ḥadīths dans lesquels l'autonomie de la parole du Prophète se manifeste nettement, c'est-à-dire que la parole est *sa* propre parole et qu'elle ne lui a pas été transmise par l'ange. Dans de tels cas, il est vrai, on peut penser à une certaine inspiration divine au moyen de laquelle le prophète parle et agit, ce serait précisément la « lumière » dont le Prophète lui-même parle lorsqu'il dit : « Donne-moi, ô Dieu, de la lumière ; intensifie cette lumière ; jette de la lumière dans mon cœur, dans ma tombe, dans mes oreilles, dans mes yeux, dans ma chair, dans mon sang, dans mes os... » (2). C'est dans cette « lumière divine » que le Prophète se nourrit et nourrit les autres. A l'éducation et à l'enseignement donnés par Gabriel il faudrait donc ajouter cette « lumière divine » comme l'une des sources des paroles du Prophète et comme fondement d'autorité et d'inerrance de ces paroles. A propos du style, des mots, des images dont se servait le Prophète on peut penser que tout cela dépendrait des qualités et des facultés propres du Prophète, facultés et qualités créées et façonnées par Dieu lui-même.

En tous cas, sur ces questions les textes des « Anciens » sont très avares, et l'étude elle-même constitue un terrain vierge qu'il faut investir avec tant de science et de prudence. Les remarques que nous avons faites ne sont que révélatrices et le sujet requiert des études plus approfondies et plus fondées.

IV. Il y a dans le Coran des versets qui accordent une certaine révélation à des êtres qui ne sont pas des prophètes proprement dits. C'est là, semble-t-il, la raison pour laquelle les premiers exégètes musulmans ont été amenés à délimiter le sens de « révélation » et à établir la distinction entre deux sortes de

(1) M. Sibā'ī, *Op. cit.*, p. 66.
(2) Ghazālī, *Iḥyā'*, t. III, p. 20.

connaissance gratuitement octroyée : révélation et inspiration. A propos des apôtres de Jésus-Christ Dieu dit : « Et quand *J'ai révélé* aux Apôtres ceci : « Croyez en Moi et en Mon messager... » (V, 111). Les versets 68-69 de la Sura XVI disent : « Et voilà ce que ton Seigneur *révèle* à l'abeille : Prends maison dans les montagnes, et les arbres, et les ruches... etc. » A propos de la mère de Moïse Dieu dit : « Et nous *avons révélé* à la mère de Moïse ceci : Allaite-le. Puis, quand tu craindras pour lui, alors lance-le dans le flot... etc. ». (XXVIII, 7) ; et « lorsqu'en *révélation* nous *avons révélé* à ta mère ceci : Jette-le dans le cercueil... etc. » (XX, 39) etc. Or dans la conception musulmane, ni les apôtres du Christ, ni la mère de Moïse ni l'abeille n'étaient envoyés par Dieu comme prophètes. D'où naît la nécessité de fixer avec précision le sens exact et propre de la révélation, et de la distinguer d'une autre sorte de révélation qui sera l'inspiration. Cette tâche a été entreprise par Abū Zakariyyā al-Farrā' (m. en 207 de l'H.) qui, commentant le verset qui concerne les apôtres, écrit ceci : « Il veut dire : « quand Je leur *ai inspiré* », comme Il l'avait déjà dit dans le verset : « Et voilà ce que ton Seigneur *révèle* à l'abeille... etc. », c'est-à-dire : lui *inspire.* » (1) Il est évident que par son interprétation Farrā' veut montrer que les apôtres, qui étaient simplement des disciples de Jésus, n'étaient pas des prophètes à qui Dieu ait « révélé » quelque chose, ils étaient « inspirés » (2).

Ṭabarī (225-310) admet la distinction entre révélation et inspiration. Par ce qui est révélé il entend ce qui est descendu, de la part de Dieu, et communiqué au Prophète. Le *waḥy*, ou l'*īḥā'*, est la projection ou la communication, par le révélant, de quelque chose à celui auquel cette chose est communiquée. Le *waḥy* accordé à l'abeille et aux apôtres n'est que l'*ilhām* (3).

(1) Farrā', *Ma'ānī al-Qur'ān*, le Caire 1955/1374, t. I, p. 325.

(2) Il faut signaler ici qu'il n'est pas tout à fait certain que Farrā' soit le premier à distinguer entre révélation et inspiration. Il semble que cette distinction remonte à l'époque même du Prophète. Car à propos du verset : « Et Nous *avons révélé* à Moïse : Jette ton bâton... » (VII, 117) Rāzī écrit ceci : « Il ne se peut qu'il s'agisse vraiment ici d'une révélation proprement dite ; mais Wāḥidī rapporte qu'Ibn 'Abbās disait : Il veut dire : Nous *avons inspiré* à Moïse : Jette ton bâton... ». Voir *Tafsīr*, t. 14, p. 204.

(3) Ṭabarī, *Jāmi'*, t. 6, p. 405.

Mais c'est surtout chez Fakhr ed-Dīn ar-Rāzī (m. en 606 de l'H.) que la distinction entre révélation et inspiration se confirme la plus fermement et tient une place fort importante. La révélation, remarque Rāzī, se caractérise par le fait qu'elle porte sur le caché, sur l'inconnu que Dieu révèle par l'intermédiaire de l'Ange. De ce point-là l'inspiration peut être considérée comme pareille à une révélation parce qu'elle porte sur l'inconnu. Le cas des Apôtres fait état de divergence d'opinions : pour ceux qui croient qu'ils étaient des prophètes il s'agissait certainement d'une révélation proprement dite ; quant à ceux qui croient qu'ils ne l'étaient pas ils disent qu'il s'agit simplement d'une inspiration et d'une « projection dans le cœur » pareille à celle qu'indiquent les versets 7 (s. XXVIII) et 68 (s. XVI) (1). La révélation accordée à l'abeille est une inspiration consistant dans la construction de demeures admirablement réalisées, dans une vie sociale et dans d'autres activités et qualités marquant une sagesse particulière due à coup sûr à cet état d'inspiration qui ressemble à celui de révélation (2). Quant à celle accordée à la mère de Moïse il faut dire, croit Rāzī, qu'il ne s'agit absolument pas là d'une révélation prophétique pour la seule raison qu'elle n'était pas prophète et que jamais une femme n'a été prophète. Il s'agit donc d'une autre sorte de révélation pareille à celle de l'abeille. Plusieurs interprétations sont proposées par Rāzī pour écarter l'idée d'une révélation prophétique donnée à la mère de Moïse et pour rapprocher son état d'une vision ou d'une inspiration (3). La révélation, précise-t-il, est le propre de deux sortes d'êtres privilégiés : les prophètes et les saints *(awliyā')* dont l'exemple, chez Rāzī, est les apôtres du Christ.

(1) Rāzī, *Tafsīr* (éd. du Caire, 1357/1938), t. 8, p. 48 ; t. 11, p. 108 ; t. 12, p. 128.

(2) *Ibid.*, t. 2, pp. 69-70. Prise dans ce sens l'inspiration a été traitée par Jāḥiz. Le terme *ilhām* est employé par lui pour désigner une sorte de connaissance gratuite et innée, ou une connaissance instinctive qui n'est pas octroyée à tout le monde, c'est l'instinct. Il donne comme exemples le « nourrisson inspiré » et « l'*ilhām* chez l'animal », surtout chez l'abeille qui construit admirablement ses ruches et chez l'araignée qui tisse très adroitement sa toile, animaux doués d'une connaissance non acquise par la volonté ou par l'effort mais qui est innée et « inspirée » et a pour origine Dieu même. (Voir *al-Ḥayawān*, t. 2, pp. 147-148 et pp. 156-158) Jāḥiẓ a d'ailleurs composé un livre sur l'inspiration, *Kitāb al-ilhām* (Khayyāṭ, *Intiṣār*, éd. Nyberg, p. 172).

(3) Rāzī, *Op. cit.*, t. 22, pp. 51-52.

L'inspiration est le propre de quelques gens ordinaires, comme la mère de Moïse, et de certains animaux, comme l'abeille (1). La révélation elle-même, la parole de Dieu, telle qu'elle est présentée dans le Coran (XLII, 50 suiv.) peut être communiquée de trois manières différentes : 1) par une révélation pareille à une inspiration consistant dans la projection de quelque chose dans le cœur, ou sa manifestation en une vision ; par exemple : la révélation accordée à la mère de Moïse. 2) par audition directe ; par exemple : le cas de Moïse. 3) par l'intermédiaire d'un envoyé-Ange qui communique la révélation au Prophète-homme. Chacune de ces manières est une révélation. Mais la révélation par excellence est celle immédiatement communiquée au prophète et d'un seul coup (2).

Les idées de Rāzī nous arrêtent sur deux points surtout : le premier est qu'elles comportent une distinction nette et formelle entre la notion de révélation et celle d'inspiration ; le second est que pour la première fois peut-être les *awliyā'* se trouvent cités par un grand exégète orthodoxe comme des êtres privilégiés à qui Dieu peut accorder une révélation. Mais il faut bien remarquer que, chez lui, ces *awliyā'* ne sont que les apôtres du Christ et non ceux dont parlent les mystiques et les gnostiques musulmans. A la vérité ces deux points peuvent résumer l'attitude des exégètes musulmans orthodoxes vis-à-vis du sujet en question : la distinction entre révélation et inspiration est nettement établie ; l'inspiration ne s'élève absolument pas au niveau de la révélation, elle est enfin limitée aux exemples cités dans le Coran seulement, c'est-à-dire la mère de Moïse, l'abeille et les apôtres du Christ. La théorie des Saints n'est nullement développée chez les exégètes orthodoxes fidèlement attachés à l'esprit et à la lettre des textes coraniques (3).

V. Chez les théologiens musulmans, Mu'tazilites et Ash'arites en particulier, la question de la révélation est centrée surtout

(1) *Ibid.*, t. 20, p. 70.

(2) *Ibid.*, t. 27, pp. 186-187.

(3) L'étude de l'exégèse d'Ibn Kathīr ne nous offre aucun élément nouveau. La distinction entre révélation et inspiration est nettement établie dans la même perspective que nous avons vue jusqu'ici (voir *Tafsīr*, surtout t. 2, p. 115). Quant aux exégètes tardifs ils marchent dans le même sillage.

sur le problème de la manifestation de la parole de Dieu. Pour les Mu'tazilites, on le sait, le Coran est la parole de Dieu révélée, il est parole de Dieu en ce sens que Dieu le produit et le crée dans un corps de sorte que le prophète l'entend et le comprend. L'audition est proprement sensorielle parce que la parole de Dieu elle-même, analogue à la nôtre, est constituée par des sons et des consonnes perceptibles par l'ouïe. Cette sorte de manifestation de la parole de Dieu est appelée par les Mu'tazilites *waḥy* (1). Zamakhsharī nous dit que le Parlant n'est pas visible à la personne à laquelle Sa parole est adressée (2). Mais, poursuit-il, ce n'est pas la seule manière de parler ; le Coran (XLII, 50) en cite d'autres. Outre la parole par la production des sons et des consonnes il y a d'une part « l'envoi » *(irsāl)* d'un ange chargé de « révéler » au Prophète le message de Dieu, et d'autre part le *waḥy* qui est l'*ilhām*. Celui-ci n'est en vérité que la projection de quelque chose dans le cœur de l'inspiré, ou la vision en songe (3). Zamakhsharī donne comme exemples la révélation donnée à la mère de Moïse et le songe d'Abraham. La révélation donnée à l'abeille est une « projection dans son cœur », un enseignement, une inspiration divine dont personne n'est en mesure de connaître le mode (4). Pourtant il semble que quelques Mu'tazilites avaient tendance à croire que l'inspiration est un propre du *nabī* en particulier et non pas du *rasūl* avec qui Dieu communique par l'intermédiaire d'un ange (5). Mais le Mu'tazilite 'Abd al-Jabbār repousse cette distinction entre *rasūl* et *nabī* ; selon lui aucune différence entre les deux n'existe (6). Il ne semble pas toutefois qu'une distinction entre révélation et inspiration soit déclarée par lui. Nous savons seulement qu'il a confronté la connaissance par l'*ilhām* avec la connaissance rationnelle. Car contre ceux qui croient que l'*ilhām* est la source de toutes nos connaissances il soutient fermement que la

(1) 'Abd al-Jabbār ibn Aḥmad, *Sharḥ al-uṣūl al-khamsa*, Le Caire, 1965, p. 528.
(2) Zamakhsharī, *Kashshāf*, t. 4, p. 183.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, t. 2, p. 481.
(5) Voir le commentaire de Kastalī sur *Sharḥ al-'aqā'id* de Taftazānī, Dar sa'ādāt, 1313, p. 36.
(6) 'Abd al-Jabbār, *Op. cit.*, pp. 567-568.

connaissance de Dieu s'obtient nécessairement par la raison et la spéculation (1). L'état actuel de nos connaissances du Mu'tazilisme ne nous permet pas de pousser plus loin l'étude de cette question dans la perspective mu'tazilite, ce qui n'est pas exactement le cas avec l'ash'arisme.

Les Ash'arites font une distinction entre la parole proférée verbale constituée par des sons et des consonnes, et la « parole de l'âme » qui n'est composée ni de consonnes ni de sons, mais, cependant, perceptible par l'ouïe (2). Ils admettent, avec les Mu'tazilites, que la première est créée, mais, contre les Mu'tazilites qui nient l'existence de la « parole du cœur », ils affirment que celle-ci est éternelle. Dieu communique au prophète sa parole éternelle, et le prophète la perçoit par l'ouïe et la comprend. Cela peut paraître paradoxal car il a été déjà établi que la parole éternelle n'est pas analogue à notre parole et qu'elle n'est pas composée de consonnes et de sons, seuls perceptibles par l'ouïe. Ici Bāqillānī précise que les Sunnites admettent que quoique incorporel Dieu est perceptible par la vue (étant donné que seul le corps est perceptible par ce sens). Cela peut être également dit de la parole de Dieu ; quoique non composée de sons et de consonnes elle est réellement perceptibles par l'ouïe. Mais comment cela est possible ? « Ne demandez pas *le comment*, cela nous échappe », réplique Bāqillānī (3). Pourtant ce n'est pas toujours la réponse de Bāqillānī dans les questions délicates. Les trois modes de révélation (Coran XLII, 50) sont présentés par lui avec précision. Le premier de ces modes, le *waḥy*, que Zamakhsharī considère comme une projection dans le cœur ou *ilhām*, n'est pas pris par Bāqillānī dans le même sens : « Il ne s'agit pas là, dit-il, d'un *ilham*, mais d'un *samā'* (audition) et d'un *ifhām* (faire comprendre) (4). Quant à la parole « descendue dans le cœur du Prophète » (Coran XXVI, 192-195) il faut entendre, dit Bāqillānī, une information et une connaissance relatives à la parole éternelle, qui « descendent » et tiennent une place dans son cœur, et nullement un changement local ou un

(1) *Ibid.*, p. 67.
(2) Bāqillānī, *Inṣāf*, p. 116, 117, 120.
(3) *Ibid.*, p. 120.
(4) *Ibid.*, p. 85.

déplacement de la parole éternelle (1). On ne comprend pas exactement pourquoi Bāqillānī rejette la notion d'inspiration ; on peut penser que la raison viendrait de ce que l'inspiration impliquerait un changement local de la parole éternelle, ou que l'inspiration ne peut pas être une sorte de révélation pour la raison que toute révélation doit être perçue par l'ouïe tandis que l'inspiration ne le serait pas. Il est fort difficile de trancher, Bāqillānī n'est pas clair ici.

L'Ash'arīte Baghdādī admet l'inspiration comme l'un des quatres modes de connaissance théorique, les autres étant la connaissance rationnelle, la connaissance empirique et la connaissance par la Loi divine. L'*ilhām* est pris par Baghdādī dans le sens d'une connaissance instinctive et innée de portée très limitée. Son rôle ne dépasse pas la composition de la poésie et de la musique, et le nombre des personnes et des animaux inspirés n'est pas grand (2). Quant à Nasafī († 547) il semble qu'il le rejette catégoriquement. Selon lui les fondements de la connaissance sont au nombre de trois : les sens sains, le *khabar* authentique et la raison. L'*ilhām*, dit-il, ne constitue pas selon les « gens de la vérité » un fondement de connaissance vraie (3). Cette thèse est contestée par Taftazānī († 791) qui reconnaît la possibilité et la légitimité de l'inspiration ; il la définit « une projection d'une pensée dans le cœur » et s'efforce d'interpréter le texte de Nasafī : il s'agit simplement, pense-t-il, d'établir que l'inspiration ne constitue pas un fondement de connaissance dont la validité soit universelle et l'autorité valable pour tous les gens (4). Pour le commentateur Kastalī la thèse de Nasafī vise avant tout les mystiques et les Rāfiḍites qui croient que l'inspiration est un fondement de « Science certaine ». Nasafī, pense Kastali, n'a pas voulu rejeter une fois pour toutes l'inspiration, il a voulu simplement affirmer que l'inspiration ne donne pas la certitude mais seulement « une certaine opinion » (5).

(1) *Ibid.*

(2) Baghdādī, *Uṣūl ad-dīn*, Istanbūl, 1928, pp. 14-15.

(3) Nasafī, *Matn*, p. 45.

(4) Taftazānī, *Sharḥ*, pp. 45-46. Cela veut dire que l'autorité de l'*ilhām* est valable pour l'inspiré seulement. Voir Tahānawī, *Kashshāf*, t. 2, p. 1308.

(5) Kastalī, *Ḥāshiya*, p. 46.

Concluons donc qu'il est assez difficile de mettre la main sur une théorie commune à tous les théologiens musulmans concernant le rapport entre la révélation et l'inspiration. Cela est même difficile dans les cercles de la même école. On peut même aller plus loin et dire que d'une manière générale l'inspiration était loin d'être reconnue par ces théologiens. Dans le cadre des connaissances possibles à l'homme seules la connaissance empirique, la connaissance rationnelle et la connaissance par la Loi divine sont reconnues valables et fondées. La prétention (des mystiques et des gnostiques vraisemblablement) à une connaissance par l'*ilhām* est sans fondement (1).

VI. Les mystiques et les gnostiques musulmans ne se bornent pas aux limites tracées par les penseurs musulmans orthodoxes, ils poussent beaucoup plus loin la théorie de la prophétie jusqu'à parler d'un cycle succédant à la prophétie et constituant ce qu'ils appellent le cycle de la *walāya*. Avec ce développement la notion d'inspiration jouit d'une place de premier ordre, et une confrontation entre prophétie et *walāya* d'une part, et entre *rasūl*, *nabī* et *muḥaddath* d'autre part s'accuse. Le premier de ces mystiques chez qui se trouve développée une théorie à cet égard, al-Ḥakīm al-Tirmidhī (m. en 285/898) auteur d'un

(1) Les théologiens modernes ne sont pas toujours clairs quant à la question. Muḥ. 'Abdu oppose révélation et inspiration. Par révélation il entend « la connaissance que trouve l'homme en lui-même avec la certitude que cette connaissance lui vient de Dieu, soit de façon immédiate soit par un intermédiaire ; et dans le premier cas cette connaissance peut lui être transmise par des voix qui impressionnent son ouïe ou même sans voix ». La révélation se distingue de l'inspiration « en ce que cette dernière est un sentiment dont l'homme a conscience, mais sans se rendre compte d'où elle vient ; elle ressemble aux sensations de la faim, de la soif, de la peine ou de la joie » (*Risālat al-Tawḥīd*, trad. franç. p. 74). Mais Muḥ. 'Abdu ne nous dit pas à qui cette inspiration peut être donnée, quelles sont ses limites et quelle légitimité peut-elle avoir. Les précisions données par son disciple Rashīd Riḍā ne sont pas suffisantes, il n'ajoute rien d'ailleurs à ce que les exégètes classiques ont déjà dit (voir *al-Waḥy al-muḥammadī*, Le Caire 1933, p. 22). Les paroles de Ẓawāhirī ne sont pas obscures : l'inspiration, dit-il, est un moyen de révélation, les autres moyens étant le Livre, l'Ange et la vision en songe. L'inspiration des non-prophètes n'est point une révélation parce que la révélation est réservée toujours à la Loi divine. Les « révélations » accordées aux non-prophètes sont interprétées par lui : celle des Apôtres est prise dans le sens d'un ordre *(amr)*, celle de l'abeille signifie la « conversion » *(al-hidāya)* — car l'inspiration ne peut être donnée qu'à un être raisonnable — etc. (voir *al-Taḥqīq at-tāmm fī 'ilm al-Kalām*, Le Caire 1358/1939, p. 160).

ouvrage fort connu, *Khatm al-awliyā'*, prête une attention toute particulière à la notion de *walāya* dont les germes se trouvent, dans son œuvre, dans les notions de *firāsa* et de *muḥaddath* qui remontent, dit-il, au Prophète même. Le Prophète disait : « Gardez-vous de la physiognomonie *(firāsa)* du Croyant, il voit par la lumière de Dieu » ; « Il y avait dans les autres nations des hommes qui *parlent* sans être cependant prophètes, s'il y en avait dans ma communauté ce serait « 'Omar (ibn al-Khaṭṭāb) » ; ou : « Il y avait dans les autres nations des *muḥaddathūn* ; s'il y en avait un dans la mienne ce serait « 'Omar ibn al-Khaṭṭāb. » Le *muḥaddath* est celui à qui parle Dieu ou les Anges. Il a les qualités de *ḥadīth*, de *firāsa*, d'*ilhām* et de *ṣiddīqiyya*. Le *nabī* est doué de toutes ces qualités et, en plus, de la divination. Le *rasūl* a de plus la mission prophétique, la *risāla*, la Loi. Quant aux *awliyā'*, qui viennent immédiatement après les prophètes et les Envoyés, ils ont la *firāsa*, la *ṣiddīqiyya* et l'*ilhām* (1). On parle beaucoup, s'écrie Tirmidhī, de la physiognomonie et de l'inspiration, mais ce ne sont à la vérité dans leurs bouches que des mots vides de sens ; Ils se demandent toujours : quelle différence il y a entre *ilhām* et *waswasa* (inspiration ou suggestion démoniaque) ; mais ont-ils en vérité la moindre connaissance de la notion d'inspiration ? Ils ne savent absolument rien. A la vérité c'est une histoire de 'Omar qui nous montre bien la puissance de l'inspiration. 'Omar était en train de prononcer le sermon de la prière en commun lorsqu'il l'a subitement interrompue et s'est écrié à haute voix : Ô Sāriya ibn Ḥuṣayn ! la montagne ! la montagne ! » ; l'armée qui était à un mois de la mosquée entendit sa voix et s'écarta ; ainsi fut-elle sauvée ». Il y a là un *muḥaddath* et un *ḥadīth* ; l'événement caché et invisible est communiqué et « projeté », avec des flammes de lumières, dans le cœur du *muḥaddath* ; Celui-ci est devenu alors capable de voir par la lumière de Dieu (2). Les *muḥaddathūn*, les *mulhamūn* (les inspirés) sont les « initiés des Saints » *(khāṣṣat al-awliyā')* (3). Il y a différence entre la prophétie et la *walāya*. La prophétie

(1) Tirmidhī, *Khatm al-awliyā'* (texte établi et édité par 'Othmān I. Yaḥyā ; Libr. catholique, Beyrouth, 1965) pp. 357-358.

(2) Tirmidhī, *op. cit.*, pp. 391-392.

(3) *Ibid.*, p. 397.

consiste dans une parole révélée immédiatement par Dieu et communiquée par son « Esprit » ; la *walāya* s'en distingue par le fait qu'elle est octroyée par Dieu à ceux qu'il aime, mais par voie différente de celle de la prophétie, par le *ḥadīth* qui sort de la bouche même de Dieu et qui sera reçu dans le cœur paisible et serein du *muḥaddath* (1). Il y a aussi une différence entre *rasūl* et *nabī* : le premier est envoyé avec une législation ; le second n'a pas la législation (2).

L'*ilhām* préoccupe vivement Abu Ismā'īl al-Harawī al-Anṣārī (m. en 481 de l'H.) tel que le présentent « Le livre des étapes » *(Manāzil as-Sā'irīn)* et ses deux commentateurs : al-Lakhmī al-Iskandarī (VII^e/XIII^e siècle) et Maḥmūd al-Firkāwī (VIII^e/XIV^e siècle). A propos du verset coranique : « Un chez qui se trouvait quelque Science du Livre dit : « Je te l'apporterai (3) avant que tu aies rouvert l'œil » — Quand ensuite Salomon le vit se poser près de lui, il dit : « C'est d'une grâce de mon Seigneur, pour éprouver si je suis reconnaissant ou si je suis ingrat... » (Coran : XXVII, 40) Anṣārī pense qu'il s'agit là d'une inspiration et d'un homme inspiré. L'inspiration, précise-t-il, est l'état des *muḥaddathūn*, elle est supérieure à la physiognomonie, car celle-ci est rare et n'est pas toujours possible, tandis que l'inspiration une fois obtenue, reste ferme et toujours présente chez l'inspiré (4). De son côté le commentateur Iskandarī écrit que : ce que dit le Shaykh (Anṣārī) à propos de la différence entre *firāsa* et *ilhām* est tout à fait vrai. Car le Prophète dit : « Gardez-vous de la physiognomonie du Croyant... etc. », ce qui veut dire qu'il s'agit justement ici, dans le cas de la *firāsa*, du « genre » des croyants et non pas d'un croyant particulier. Mais le Prophète a d'autre part dit : « Il y avait dans les autres nations des *muḥaddathūn*... etc. », or il est question ici d'un individu particulier, 'Omar, *muḥaddath* et

(1) *Ibid.*, pp. 346-347.

(2) *Ibid.*, p. 352. Il est à noter ici que cette différence entre *rasūl* et *nabī* est admise par la majorité des théologiens orthodoxes. Voir Nasafī, *Matn*, pp. 35-36 ; Taftazānī, *Sharḥ*, pp. 35-36 ; Ījī, *Mawāqif*, t. 1, p. 16 ; Tahānawī, *Khashshāf*, t. 1, p. 584.

(3) Il s'agit du trône de la reine de Saba'.

(4) *Anṣāriyyāt*, 1re série, t. II, pp. 286-287 (édité par S. de Laugier de Beaurecueil, Le Caire, 1954).

inspiré. Celui qui a cet état de connaissance (de *ḥadīth*, d'*ilhām*) est plus puissant et autorisé que celui qui n'a que la *firāsa* ; on peut même dire que celle-ci constituerait le début ou le premier pas à franchir vers l'état d'inspiration, de sorte que si la *firāsa* se consolide et s'affermit elle deviendra une inspiration (1). L'inspiration, poursuit Anṣārī, est de trois degrés hiérarchisés : 1) une inspiration d'un prophète ; c'est une révélation proprement dite ; elle est ou bien une révélation par audition, ou bien une révélation absolue (2). Iskandarī commente : « L'origine de *waḥy* est la précipitation *(isti'jāl)*, d'où l'expression : « *al-waḥya l-waḥya !* ». Or parce que Dieu le projette dans le cœur du Serviteur précipitamment on le désigne par *waḥy*, ou encore *ilhām*. La révélation est communiquée par un intermédiaire ou sans intermédiaire, en songe, ou à l'état de veille. Le commencement de la révélation fut en songe, la vision du Prophète venait comme la lumière éclatante de l'aurore. Ce degré de révélation est ou bien avec audition, ou bien sans audition. Par « révélation absolue » il faut entendre une révélation sans audition. » (3) 2) une inspiration concrète et immédiate plus parfaite que la première et porte directement sur son objet ; la preuve de son authenticité consiste dans ce qu'« elle ne viole pas un secret, qu'elle ne dépasse pas un jugement légal, et qu'elle ne se trompe jamais » (4). Le Saint qu'il lui arrive une telle inspiration doit la confronter avec la Loi du Prophète, c'est celle-ci qui en est le critère de valeur et d'authenticité (5). 3) une inspiration qui dévoile l'essence de la Vérité dans sa pureté originelle ; par son objet elle est plus parfaite que les autres sortes d'inspiration car elle a pour objet « les attributs divins éternels et les purs jugements de vérité » (6). Cette inspiration reste très difficilement accessible à l'homme (7).

Pourtant il ne faut pas conclure de cette classification hiérarchique que la révélation prophétique est absolument inférieure

(1) *Anṣāriyyāt*, p. 287.
(2) *Ibid.*, p. 288.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, p. 289.
(5) *Ibid.*
(6) *Ibid.*, p. 290.
(7) *Ibid.*

aux deux autres sortes d'inspiration, car le Prophète a, en plus et surtout, la Loi, il est prophète-législateur, et comme le dit Anṣārī lui-même c'est à lumière de sa Loi qu'on juge la valeur du contenu des autres inspirations. Mais il y a tout de même un fait certain, c'est que les textes d'Anṣārī et de son commentateur Iskandarī risquent de laisser croire que, selon Anṣārī, les Saints peuvent avoir des inspirations dont le contenu n'a pas été connu par le Prophète lui-même. Cette idée sera soutenue implicitement et explicitement par d'autres mystiques et gnostiques musulmans.

L'attitude de Ghazālī (450/1059-501/1111), représentant notoire de la mystique dite souvent modérée, mérite d'être examinée à fond. Le texte suivant de l'*Iḥyā'* est tellement révélateur et significatif qu'il nous tente de le reproduire intégralement : « 1. Sache que les connaissances qui ne sont pas nécessairement possédées par tous, parviennent dans le cœur selon différents modes. Le mode sous lequel elles arrivent varie. Parfois elles fondent à l'improviste dans le cœur comme si elles y étaient jetées, le cœur ne sait d'où, — et parfois elles sont acquises par la voie de l'élaboration intellectuelle et de l'étude. La connaissance qui ne survient ni par la voie de l'acquisition, ni par la mise en œuvre de l'enchaînement déductif, s'appelle *inspiration* ; celle qui résulte de l'élaboration intellectuelle, s'appelle examen et *réflexion*. 2. La Science qui se présente tout à coup dans le cœur sans industrie, ni étude, ni effort de la part de l'homme est de deux sortes : celle dont l'homme ignore comment elle lui arrive et d'où ; — et celle qui comporte la connaissance du moyen dont elle provient, c'est-à-dire la vision de l'ange qui la jette dans le cœur. La première s'appelle *inspiration* et souffle au fond du cœur ; la deuxième s'appelle *révélation*, elle appartient en propre aux prophètes. Quant à la première, elle est le propre des saints et des purs.

Et la science que nous avons mentionnée ci-dessus, et qui s'acquiert par la voie de l'élaboration intellectuelle, est le propre des savants.

3. Et ce que l'on peut dire en vérité à son sujet (1), c'est

(1) Il s'agit de la science par la voie de l'inspiration.

que le cœur se trouve apte à recevoir l'irradiation de la Réalité suprême qui est en toutes choses. Rien en effet ne peut s'interposer entre le cœur et les choses si ce n'est pour l'un des cinq motifs que nous avons indiqués (1). Et c'est comme un voile qui s'interpose entre le miroir du cœur et la tablette gardée sur laquelle est gravé tout ce que Dieu a décrété jusqu'au jour de la Résurrection. Les réalités des connaissances s'irradient du miroir de la tablette sur le miroir du cœur, comme l'image produite sur un miroir s'imprimerait sur un autre placé devant lui...

Le voile qui est entre les deux miroirs est tantôt écarté par la main, tantôt par les souffles des vents qui l'agitent. Ainsi soufflent parfois les vents des grâces : les voiles alors sont levés de devant les yeux du cœur, et quelques unes des choses tracées sur la tablette gardée s'irradient en lui. Cela se produit de temps à autre dans le sommeil, et l'on sait par ce moyen ce qui arrivera dans l'avenir. — Quant au complet enlèvement du voile, ce sera le fait de la mort (en cet instant) où est ôté ce qui cache (la Réalité des choses). Mais il arrive aussi que le voile soit écarté pendant l'état de veille au point d'être soulevé par une grâce cachée de Dieu Très-Haut, et quelque chose alors des merveilles de la Science luit dans les cœurs de derrière le voile du Mystère : c'est parfois comme l'éclair rapide, d'autres fois une succession, mais limitée, et il est excessivement rare que cet état se prolonge.

4. L'*inspiration* ne se différencie de la science acquise ni par la nature de la science, ni par son lieu, ni par sa cause, mais seulement sous le rapport de l'écartement du voile : car cela n'est pas au pouvoir de l'homme.

Et la *révélation* ne se différencie de l'inspiration par rien de ce que l'on vient de dire, mais seulement par la vision de l'ange qui procure la science ; car celle-ci ne parvient dans nos cœurs que par l'intermédiaire des anges. Dieu Très-Haut y fait allusion

(1) Ces motifs énumérés plus haut par Ghazālī (*Iḥyā'* loc. cit, pp. 11-12) sont : 1° la déficience du cœur lui-même (chez l'enfant par exemple) ; 2° la ternissure des péchés et la rouille des passions ; 3° tout ce pui peut distraire de la recherche de vérité ; 4° les préjugés ; 5° l'ignorance de l'endroit où se trouve l'objet cherché.

dans cette parole : « Il n'est pas donné à l'homme que Dieu lui parle, si ce n'est par une révélation... etc. » (Coran : XLII, 50 suiv.) » (1).

Ce long texte, où s'accuse une analyse fort détaillée et importante des degrés de savoir et surtout du phénomène de l'inspiration, nous montre en particulier que, selon Ghazālī, la révélation est réservée aux prophètes, et l'inspiration aux saints. La différence qui existe entre le prophète et le saint ne consiste pas en vérité seulement dans le seul fait que le prophète voit l'ange tandis que le saint ne le voit pas, mais aussi par le fait que le prophète se distingue particulièrement par sa mission publique, par la Loi qu'il propose aux hommes en vue de leur édification individuelle et sociale, chose que le saint ne peut absolument pas s'attribuer (2). Par l'inspiration le saint peut atteindre des vérités théoriques supérieures pareilles à celles du prophète, mais il ne peut pas avoir une Loi. La précellence du prophète reste donc selon Ghazālī intacte (3). Sur ce point L. Massignon dit que la précellence du saint sur le prophète a été admise, entre autres, par Tirmidhī et Ibn ʿArabī (4). La classification de Ghazālī, écrit M. Gardet, a, du point de vue musulman, « le double avantage de donner de l'inspiration une notion pleinement orthodoxe, et de sauvagerder la suprématie du prophète sur le saint » dont le contraire avait été affirmé par la tradition sufie (5). D'une manière générale les mystiques modérés ne dépassent pas les limites tracées par Ghazālī.

(1) Ghazālī, *Iḥyā'*, t. III, pp. 16-17 ; la traduction du texte est donnée par L. Gardet dans : *Mystique musulmane*, Libr. J. Vrin, pp. 272-275.

(2) Ghazālī, *op. cit.*, p. 22.

(3) D'autres idées concernant l'inspiration se trouvent développées dans l'*Iḥyā'* : Ghazālī oppose la « bonne pensée » *(khāṭir maḥmūd)*, contenu de l'inspiration, à la « mauvaise pensée » *(khāṭir madhmūm*, ou *waswās)*, contenu de la suggestion ou de l'inspiration démoniaque ; Satan représente l'inspiration démoniaque, l'ange l'inspiration divine : *Iḥyā'*, t. III, p. 23. Voir aussi, sur la théorie de l'*ilhām* chez Ghazālī, F. Jabre, *La notion de certitude selon Ghazālī...*, Paris, 1958 ; pp. 176-177 et pp. 266-267.

(4) L. Massignon, *La passion...*, pp. 752-753.

(5) G.-C. Anawati et L. Gardet, *Mystique musulmane* (annexe, p. 275, n° 49). Il vaudrait mieux peut-être dire que cette thèse avait été soutenue par « quelques sufis ». Hujwīrī dit qu'« *en général* les shuyukh des Sufis croient fermement que dans tous les cas et dans tous les temps les Saints sont inférieurs aux prophètes, que les prophètes ont la précellence sur les Saints, car le terme de la *walāya* constitue le commencement de la prophétie et que tout prophète est un *walī* mais pas l'in-

VII. La doctrine des imamistes et des gnostiques Shī'ites conserve tous les éléments que nous avons rencontrés chez les mystiques musulmans. Cette doctrine pose une classification des degrés de la connaissance et des personnes prophétiques en fonction des degrés de la médiation de l'Ange. M. Corbin a pu énumérer et décrire quatre catégories expliquées par les imamistes : 1) Il y a le prophète ou *nabī* qui n'est prophète que pour lui-même ; son message ne franchit pas les limites de sa personne. 2) Il y a le *nabī* qui a des visions et entend la voix de l'Ange en songe, mais ne voit pas l'Ange à l'état de veille, et n'est également envoyé vers personne. 3) Il y a le *nabī mursal* qui a la vision ou la perception de la voix de l'Ange non seulement en songe mais à l'état de veille ; il peut être envoyé vers un groupe plus ou moins nombreux ; sa prophétie est enseignante *(nubuwwat ta'rīf)*. 4) Enfin les Envoyés avec la mission, la Loi ; leur prophétie est législatrice *(nubuwwat tashrī')*. La mission de l'Envoyé implique la vision de l'Ange à

verse » (voir l'appendice de M. Yaḥyā dans *Khatm al-awliyā'* de Tirmidhī, pp. 463-464). Ce mot laisse entendre qu'il y aurait quelques sufis qui professeraient la précellence du Saint sur le prophète. (Voir aussi Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, t. 4, p. 226). Tirmidhī ne peut pas être pris pour l'un d'eux car il dit : « Nul n'a le moindre droit de prêcher la précellence du Saint sur le prophète » (*Khatm*, p. 394). Quant à Ibn 'Arabī, qui admet évidemment la thèse des *muḥaddathūn inspirés*, il distingue la « prophétie législative » de ce qu'il appelle « prophétie absolue » à laquelle appartiennent les *muḥaddathūn inspirés*. Tout prophète est un *muḥaddath* mais pas l'inverse. Ibn 'Arabī borne la mission du prophète-législateur à la réception, par l'intermédiaire des « esprits », de la Loi purement pratique. Tout ce qui est d'ordre métaphysique relatif aux « sciences divines » dépasse le propos du Prophète-législateur et appartient au « prophète absolu » et au *muḥaddath*. En principe le prophète-législateur est supérieur au prophète absolu et au Saint parce que ceux-ci doivent suivre son chemin et observer les limites qu'il a tracées (*Futūḥāt*, t. 2, p. 80). Mais Ibn 'Arabī permet au Saint de violer la Loi du prophète-législateur parce qu'il est « instruit par Dieu même » *(Ibid.)*. Ce qui est toutefois certain c'est qu'il y a une tendance sufie générale qui veut que la mission du Prophète soit limitée aux questions d'ordre pratique. Aux saints cette tendance accorde le privilège d'atteindre des connaissances spéculatives supérieures que le prophète ne pouvait pas goûter ou saisir ; elle professe en plus, et à l'unanimité absolue des sufis, la précellence du Saint sur tous les autres croyants. Cela porte à signaler que la thèse relative au caractère exclusivement pratique de la mission du prophète de l'Islam va contre l'évidence criante du caractère métaphysique d'une partie importante des textes coraniques. La thèse de la précellence du Saint sur les autres croyants est formellement rejetée par les mu'tazilites qui n'admettent que la précellence du musulman sur le non-musulman (Hujwīrī, p. 463), voir aussi A. Mez, *Die renaissance des Islam*, trad. arabe, t. 2, p. 31.

l'état de veille. C'est elle que l'on désigne en propre comme *waḥy*. Pour les autres catégories on parle d'*ilhām*, comportant différents degrés, et de *kashf*, dévoilement mystique. La place de l'imam dans ces catégories est déterminée par un ḥadīth attribué au Prophète : « l'imam entend la voix de l'Ange mais n'en a pas la vision, ni en songe ni à l'état de veille », il est donc inspiré (1).

La doctrine élaborée par Mollā Ṣadrā peut être nettement rapprochée de celle de Ghazālī : la science spirituelle *('ilm aqlī)* peut être innée, a priori, c'est la connaissance des premiers principes — ou bien elle peut être acquise. Si elle est acquise, elle peut l'être par l'effort, l'observation, les inférences *(istibṣār, i'tibār)*, c'est la science des philosophes sans plus ; ou bien elle peut assaillir le cœur, comme projetée inopinément en lui, c'est ce que l'on appelle *ilhām* (inspiration). Pour celle-ci, il faut distinguer le cas où elle se produit sans que l'homme voie la cause qui la « projette » en lui (l'Ange), c'est l'inspiration des imams, des *awliyā'* en général ; et le cas où l'homme a la vision directe de la cause, c'est le cas de *waḥy*, de la communication divine par l'Ange au prophète (2). Selon cette gnoséologie les imams et les *awliyā'* inspirés ne voient donc pas l'Ange mais ils l'entendent par audition spirituelle. Les prophètes le voient. Et la révélation ne se distingue de l'inspiration que par cette vision de l'Ange.

A vrai dire cette conception de la révélation et de l'inspiration, de la prophétie et de la *walāya* n'est que la continuation de la doctrine générale des mystiques plus haut étudiés ; elle se caractérise précisément par le seul point qu'elle réserve, dans la catégorie des inspirés, une place notoire aux imams shī'ītes.

VIII. Si, comme le remarque Wensinck, l'idée de révélation n'a pas donné lieu à des discussions importantes (3), elle a été quelquefois menacée par les prétentions des sufis et des gnostiques à une inspiration divine peu différente d'elle. Les bāṭinites sont allés beaucoup plus loin. Un texte de Ghazālī nous laisse croire qu'ils ont même détruit la conception traditionnelle et orthodoxe de

(1) H. Corbin, *Hist. de la Philos. islamique*, t. 1, pp. 80-82.
(2) H. Corbin, *Op. cit.*, p. 83.
(3) *Encyclopédie de l'Islam*, art. *waḥy*, t. IV, p. 1151.

la révélation. Leur position serait la prétention que le Coran n'est que l'expression humaine, faite par le prophète lui-même, des connaissances projetées dans son esprit par l'intellect qui est l'ange Gabriel. Le Coran n'est pas selon eux proprement parole de Dieu, car la parole de Dieu est simple, sans composition et « cachée », tandis que les paroles du Coran sont composées par le prophète et ne donnent que le sens exotérique. C'est dans un sens figuré qu'on peut dire que le Coran est la parole de Dieu (1). Il va sans dire que du point de vue musulman proprement orthodoxe ces prétentions ne tiennent pas et ne peuvent être considérées que comme hérétiques. C'est pourquoi on peut les laisser de côté et remarquer qu'en dernière analyse la révélation est restée, dans les milieux proprement musulmans, hors de question et supérieure à l'inspiration. Quant à l'idée d'inspiration elle n'a pas, elle non plus, donné lieu à de larges et abondantes discussions. Mais ses répercussions étaient quelquefois profondes. L'inspiration fut, selon Harawī « le problème de base tranché inconsidérément par les juges qui ont condamné Ḥallāj » (2). Vers l'an 230 de l'H. Ibn Kirām s'en alla passer cinq ans à la Mekke comme *mujāwir* ; il revient ensuite à Naysabūr, puis en Sijistān, où il vend ses biens, par esprit de pauvreté. Là il commence un apostolat retentissant, interrompu par un procès sur lequel nous n'avons qu'un récit d'adversaire, 'Othmān ad-Dārimī, qui réussit à le faire expulser par le wālī, pour prétention à l'inspiration divine (3). Tirmidhī, lui aussi, a été persécuté par ses compatriotes pour avoir prétendu, dit-on, à une inspiration prophétique. L'idée d'inspiration tient à coup sûr une place large dans la pensée musulmane. Du point de vue purement musulman les textes Coraniques, il est vrai, admettent, à côté de la révélation, une autre sorte de connaissance surnaturelle qu'on peut appeler inspiration. Mais cette inspiration est intimement liée aux cas cités dans le Coran même. En dehors des milieux des exégètes et des écrivains musulmans orthodoxes nul ne s'est borné à ces limites ; les mystiques et les gnostiques

(1) Ghazālī, *Faḍā'iḥ al-bāṭiniyya*, Le Caire 1383/1964, p. 41.

(2) L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Vrin, 1954, p. 42.

(3) *Ibid.*, p. 260.

se sont réclamés d'une inspiration divine si large et importante qu'elle serait capable de leur donner des connaissances théoriques que le Prophète lui-même n'avait pas eues et n'était pas selon eux capable d'atteindre puisqu'il est un prophète exclusivement législateur. C'est là peut-être la raison pour laquelle quelques Mu'tazilites et Ash'arites contestaient vivement la valeur et l'autorité de l'inspiration comme moyen de connaissance possible pour l'homme. Et c'est pour cela à coup sûr que, maintenant, une question doit être posée : une fois le principe de l'inspiration divine admis, ne lui faut-il pas un critère capable de distinguer, à propos de ce qu'on prétend inspiré, ce qui constitue vraiment une inspiration divine de ce qui ne serait qu'une inspiration ou suggestion démoniaque ? Car une inspiration sans critère, et par conséquent sans limites, conduira à coup sûr à tout affirmer et à tout prétendre. Ibn Taymiyya qui accepte, lui, la notion d'inspiration a déjà répondu à une pareille question. A propos de sa critique de l'idée du « Sceau des Saints » *(khātam al-awliyā')* — dont les partisans croyaient que ce « Sceau » est supérieur au prophète, pour la raison que Dieu communique avec lui sans intermédiaire, tandis que le prophète n'a la révélation que par l'intermédiaire d'un ange — Ibn Taymiyya affirme que c'est par un « envoyé » que le « Saint » pourrait avoir quelque connaissance divine ; « Si une certaine connaissance lui a été directement communiqué il lui faut la juger par le Livre et la Sunna », car le *walī* ou le *muḥaddath* n'est point infaillible (1). Il faut l'avouer, du point de vue purement musulman ce critère est le seul possible et le seul légitime. Ce critère ne peut être contesté par les mystiques que s'ils arrivent à prouver que la révélation coranique porte uniquement sur les questions d'ordre pratique ou législatif, et que cette révélation elle-même leur a confié la tâche de découvrir et de formuler les vérités théoriques essentielles.

Concluons donc pour terminer que la notion d'inspiration divine ne s'est jamais élevée, dans les perspectives des penseurs musulmans, au niveau de la révélation proprement dite, et que la distinction entre les deux notions a été toujours admise et nettement établie.

Fehmi JADAANE
(Paris)

(1) Ibn Taymiyya, *Ḥaqīqat madhhab al-ittiḥādiyyīn*, pp. 115-123.

IBN GABIROL'S METAPHYSIC OF LIGHT [1]

One of the most characteristic aspects of the European Middle Ages is the one scholars summarize under the term « Light Metaphysics. » [2] The role of « Light » in literary, religious, and philosophical writings should be considered an essential feature of the so-called revival of Neoplatonism in Medieval Europe.

In this—as in many other areas—Jewish and Muslim contributions to the development of the Medieval European mind are obscured by a lack of source material and of scholarly investigation. Although it has long been recognized that Christian, Jewish and Muslim thought acted and reacted on each other, we are yet still in need of studies showing the extent and nature

(1) A summary of this article was read at the annual meeting of the American Oriental Society at Philadelphia in March 1966.

(2) On Light metaphysics see Clemens Baeumker, *Witelo ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jarhrhunderts, Beitr. z. Gesch. d. Philosophie d. Mittelalters*, Band III, Heft 2 (Münster 1908), with a brief summary of the development of Light speculation; Anthony Mazzeo, *Medieval Cultural Tradition in Dante's Comedy* (Cornell 1960), pp. 56-132; also my *Dante and Islam : Theory of Light in the Paradiso*, to appear in the Yearbook of the Dante Society of America (Harvard, 1967). The same theme from the point of view of aesthetics of Light has been studied by Edgar de Bruyne, *Estudios de estética medieval* (Madrid 1959) vol. III, p. 9-31; also his *Historia de la estética* (Madrid 1960), vol. II, pp. 244f, 614f; also Umberto Eco, *Sviluppo dell'estetica medievale*, in *Momenti e problemi di storia dell' estetica* (Milan 1959), vol. I, pp. 150-58. The scientific aspect of Light speculation has been treated by A. C. Crombie, *Augustine to Galileo : The History of Science A.D. 400-1650* (London 1952) and in his *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science* 1100-1700 (Oxford 1953).

of this dynamic symbiosis. The usual fragmentary approach based on linguistic or even religious divisions characterizes most studies on Medieval culture and has often proven to be rather an obstacle than a help to explain the development of Medieval thought. Light speculation is carried out in the Muslim world by Jewish and Muslim scholars alike under general Neoplatonic trends peculiar to Muslim philosophy. It is from the philosophical point of view, not from the religious one, that it exerted an influence on the Latin world. It is, therefore, from this point of view alone, that we must attempt to evaluate their impact and influence on Medieval Christian thought. There is no better proof of this fact than Ibn Gabirol himself (*ca.* 1020-1058)—the Avicebron of the Latins, whose religious and ethnic identity remained unknown to the Latin West up to a recent date, although his ideas were of far-reaching influence.

In Ibn Gabirol's case, our evaluation of his contributions depends largely upon our interpretation and understanding of his philosophical system ; that is to say as it became known to the Latin West through his *Fons Vitae.*

In this respect, even a cursory reading of scholarly literature on the *Fons vitae* reveals clearly to the reader that not even the required and necessary step toward any evaluation, that of objective understanding, has yet been reached. Thus our conclusions so far can hardly—if taken alone—explain the great attention and importance given to Ibn Gabirol's work even by highly orthodox Christian writers (1).

The basic ideas in Ibn Gabirol's philosophical system are centered on his doctrine of *God; Will; Matter and Form.* This doctrine presents an ontological analysis of the Cosmos and its transcendental dependence on God, the ultimate reason for its existence, and the cause and aim of all being.

It is generally accepted that Ibn Gabirol's doctrine is basically Neoplatonic and emanatistic ; but there is hardly any agreement among scholars as to the form Ibn Gabirol gave to his emanatistic process.

(1) Samuel Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris, réédition 1955), p. 291 ff. and Étienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York 1955), p. 228.

During the Renaissance Giordano Bruno had already emphasized Ibn Gabirol's concept of Primal Matter, which he understood as being the first emanation from the Divine in Ibn Gabirol's system. In his opinion, Matter is conceived by Ibn Gabirol as a "principio necessario eterno e divino" (1), and his emanatistic process, therefore, is an eternal materialistic and necessary process. Klausner's interpretation is similar to this. For him, Ibn Gabirol's Matter pre-exists everything, even the Universal Form: "Daher ist die Materie als unmittelbar aus dem Wesen Gottes fliessend zu begreifen, die Schöpfung ist eine Emanation der Materie aus Gott" (2). Similar also is Husik's opinion, according to which Ibn Gabirol's Matter "emanates from the essence of the Creator... Matter in Ibn Gabirol is ultimately identified with God.» (3). This identification, so interpreted, leads us in logical sequence to the conclusion that in Husik's opinion, Ibn Gabirol conceived the Cosmos as a basically necessary emanation, since there cannot be any activity resulting from God's essence which is not eternal and necessary.

Munk, however, who, as it is known, deserves credit for having discovered the real identity of the author of the *Fons vitae*, recognized the importance Ibn Gabirol gave to his doctrine of the divine Will as intermediary between God and the Cosmos. « Elle [the divine Will] doit établir une séparation qui empêche de confondre la forme de l'univers avec la substance première, ou Dieu. » (4) Ibn Gabirol's divine Will, says Munk, « est une faculté divine qui pénètre tout l'univers » (5). The main consequence of this view of Ibn Gabirol's "voluntarism" is that « la Création n'est pas une nécessité, mais un acte libre de la Divinité » (6).

(1) Giordano Bruno, *De la causa principio e uno*, in *Opere*, ed. A. Guzzo and R. Amerio (Milan 1956), p. 364.

(2) J. Klausner, *Ibn Gabirol als Philosoph*, in *Encyclopaedia Judaica*, vol. VII, col. 18 f.

(3) Isaac Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, 3rd ed. (New York 1960), p. 64.

(4) Munk, *op. cit.*, p. 221.

(5) Munk, *op. cit.*, p. 220.

(6) Munk, *op. cit.*, p. 227.

M. Eisler goes even further in his interpretation. In his opinion, the divine Will is for Ibn Gabirol the first emanation from God (1). Spiegler's opinion is similar: "aus ihm [God] emanirte zu aller Anfange seiner Activität der Wille, welcher dem Weltall in seiner Totalität die Form gab" (2).

Vadja has attempted a reconciliation of these interpretations in introducing his own, which is based on a concept of duality resulting from the Primal Matter and the divine Will as the necessary and the voluntary Principles in God's activity: « La dualité de l'action divine consiste précisément en ce que la forme vient de Dieu par la volonté, la matière sans la volonté... L'activité créatrice n'est donc pas entièrement libre ; elle est limitée par une loi qui s'inscrit dans l'essence de Dieu, à savoir par les possibilités de la création, lesquelles s'incarnent dans la matière, substrat de l'être prenant racine dans l'essence. » (3)

Recently Millás Vallicrosa has attempted to de-emphasize the importance traditionally given to Ibn Gabirol's Neoplatonic emanatism. He believes that "Ibn Gabirol es en primer lugar creacionista, y después de la etapa creacionista es emanatista, o, como diríamos ahora, evolucionista. No es solamente emanatista." (4)

In general, more importance is given to Ibn Gabirol's basically Aristotelian doctrine of a hylemorphic—Matter and Form—composition in all beings inferior to God, and to his theory of the plurality of substantial form (5).

(1) Moritz Eisler, *Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters* (Wien 1876), I Abt., p. 78.

(2) Julius S. Spiegler, *Geschichte der Philosophie des Judentums* (Leipzig 1890), p. 255.

(3) Georges Vadja, *Introduction à la pensée juive du moyen âge*, in *Études de philosophie médiévale*, XXXV (Paris 1947), p. 82.

(4) José Ma. Millás Vallicrosa, *Selomo Ibn Gabirol como poeta y filósofo*, in *Biblioteca hebraicoespañola*, I (Madrid 1945), p. 76.

(5) See Fernand Brunner, « Sur l'hylémorphisme d'Ibn Gabirol », in *Études philosophiques* (1953), pp. 28-38, and Abraham Heschel, « Das Wesen der Dinge nach der Lehre Gabirols », *Hebr. Un. Coll. Annual*, Cincinnati XIV (1939), pp. 359-85. The importance given to Ibn Gabirol's *hylemorphism* over other aspects of his philosophical system is undoubtedly influenced by the fact that the doctrine of the substantial form became a much debated question in the Christian scholastic. See e.g. G. Thery, « L'augustinisme médiéval et le problème de la forme substantielle », in *Acta hebdomadae augustinianae thomisticae* (Rome 1931), pp. 140-200 ;

Both doctrines—that of emanation and of hylemorphism—incorporated as they are into the unity of a single structure of a philosophical system, show that Ibn Gabirol partakes of the philosophical syncretism traditional in Jewish and Muslim philosophy (1). However, there is, again, no uniform evaluation of the Aristotelian and Neoplatonic elements in Ibn Gabirol's system (2), a fact which has led, in consequence, to a basic disagreement about his affiliation within the history of philophical thinking (3). And in spite of the fact that Ibn Gabirol's Neoplatonism is usually considered the basic attitude in his philosophical thinking, very little attention has been given to his Neoplatonism, beyond the fundamental points of his emanatistic doctrine and his substitution of the divine Will for the Plotinian first Intellective Principle (4).

It is, however, very important to recognize the Neoplatonic elements on which the structure of the philosophy of the *Fons*

M. Wittman, *Die Stellung des heiligen Thomas von Aquin zu Avencebrol*, in *Beitr. z. Gesch. d. Philosophie d. Mittelalters*, Band III, Heft 3 (Münster 1900), and Étienne Gilson, *op. cit.*, p. 226 ff.

(1) On the sources of Ibn Gabirol's philosophical doctrine see J. Guttmann, *Die Philosophie des Ibn Gabirol* (Göttingen 1889), pp. 23-38. On Neoplatonic influence in Arabic Aristotelianism see Miguel Cruz Hernández, *La filosofia árabe* (Madrid 1963), pp. 34 ff. and De Lacy O'Leary, *Arabic Thought and its Place in History* (London 1939), pp. 134 ff. For the same problem in Jewish philosophy see Julius Guttmann, *Philosophies of Judaism* (New York 1964), pp. 84, 134 f.

(2) In Munk's opinion, « La doctrine de la matière et de la forme, considérées au point de vue d'Aristote, domine tout le système de notre auteur », *op. cit.*, p. 234. For Vajda, on the contrary, it is not the Aristotelian, but the Plotinian concept of Matter that constitutes the basis of Ibn Gabirol's philosophical system (*op. cit.*, p. 77).

(3) According to Moritz Joël, "Gabirols *Mekor Chajim (Fons vitae)* ist nichts als ein Lehrbuch der neuplatonischen Philosophie" ("Ibn Gabirols Bedeutung für die Geschichte der Philosophie", *Monatschr. f. Gesch. u. Wiss. des Jud.*, VI-VII, 1857-8, p. 4). D. Newmark, on the contrary, sees Ibn Gabirol as basically Aristotelian and his *Fons vitae* as a Neoplatonic reworking of Aristotle's metaphysic (see J. Klausner, *op. cit.*, col. 15 f.

Spiegler on the other hand has denied both the Aristotelian and the Neoplatonic affiliation: "Ibn Gabirols Emanationslehre zeigt dass er kein Aristoteliker ist; er ist aber auch kein Neuplatoniker, da seine Emanation gleich der Kabala eine Ausstrahlung, aber nicht eine Evolution bedeutet", *op. cit.*, p. 258.

(4) On the nature of Ibn Gabirol's voluntarism see Arnold Grünfeld's concise but excellent study, *Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadja bis Maimuni*, in *Beitr. z. Gesch. d. Philosophie d. Mittelalters*, VII, Heft 6 (Münster 1909), p. 24 ff.

vitae is based as expressive of a fully developed and organic system. In its connection with the doctrine of God and of the divine Will, this system should be considered a major Jewish and Arabian contribution to European medieval thought. These elements are best expressed in Ibn Gabirol's doctrine of Light (1).

Ibn Gabirol's *Fons vitae* is a treatise on the metaphysic of Being. It cannot, however, be considered, as Vajda does, an « ouvrage de métaphysique pure » (2), since it does not deal with the basic metaphysical question, what does exist? Rather the essential problem which constitutes the cornerstone of the philosophical system here is the analysis of *that which exists;* and its conclusions offer a theory not of being, but of the Being, which is the object of Ontology (3).

Of the possible methods Ibn Gabirol could have chosen, he does not begin with a dialectical analysis of the very notion of Being, the method used by Aristotle in his *Metaphysics*, as in the book that begins: "There are many senses in which a thing may be said to be." (4) Ibn Gabirol, on the contrary, places in the foreground the reality of the *existing* Being. Throughout the *Fons vitae*, the *Magister* leads his *Discipulus* in dialogue from the consideration of lower and more material forms of existence to higher and more subtle abstractions of the universal, and finally to God. Its arrangement of thought is based, therefore, on the logical processes of man's inductive intellect.

(1) Ibn Gabirol's doctrine of Light was mentioned by M. Eisler, *op. cit.*, p. 69 f. To my knowledge only C. Baeumker mentions it in connection with the evolution of Medieval Light speculation, *op. cit.*, p. 384 f. The majority of scholars are inclined to see in Ibn Gabirol's use of Light a mere allegory taken from the sensible world or to disregard it altogether.

(2) *Op. cit.*, p. 76.

(3) This should be taken into consideration in order to avoid the frequent misinterpretation of the *Fons vitae* as "a mixture of metaphysics, cosmology and cosmogony", D. Knowles, *The Evolution of Medieval Thought* (New York 1964), p. 202. On the concept of Ontology see Manuel García Morente and Juan Zaragüeta, *Fundamentos de filosofía* (Madrid 1947), p. 302 ff.

(4) *Metaphysics*, b. II, ch. II, tr. by J. A. Smith and W. D. Ross (Oxford 1908). The same approach has Al-Ghazzali in his Metaphysics which also begins with "prima divisio esse", *Algazel's Metophysics, A Medieval Translation*, ed. J. T. Muckle (Toronto 1933).

But neither is Ibn Gabirol's treatise a work of pure ontology. He does not attempt an ontological inductive analysis of the Cosmos simply as something that he is actually facing. For Ibn Gabirol, the Cosmos is a reality that depends on God for its existence. To the preconceived idea of the theological nature of the Cosmos Ibn Gabirol applies his ontological analysis. Besides this theological aspect, Ibn Gabirol's concept of the Cosmos is basically Neoplatonic. Thus we see his ontological analysis as not purely philosophical but rather led and delimited by one belief, namely, a belief in God, and by one mental attitude, namely, that of a Neoplatonic philosopher.

Moreover, for Ibn Gabirol, two immediate aims seem to be of major consideration after the introductory paragraphs of his *Fons vitae*. The first and most important he calls « causa finalis generationis hominis » (I, 4 ; p. 6, 5) (1). This is the knowledge of God, the Creator and Preserver of Man: « scientia de essentia prima quae sustinet eum et movet eum » (I, 4 ; p. 6, 14). This is the « scientia dignissima » (V, 43 ; p. 338, 8). In this respect, Ibn Gabirol introduces into his Ontology once more the concept of God, this time as the highest aim in human intellectual endeavor.

Ibn Gabirol's second concern relates to the methodology to be used in his inductive analysis of reality. He lets the *Magister* express repeatedly his desire that all reasoning and discussions by both *Magister* and *Discipulus* proceed in strict accordance with the rules set for scholastic logic:

> modus autem loquendi currat inter nos interrogatio et responsio secundum regulam probationis (I, 1 ; p. 2, 9) ;

and scholastic syllogistic :

> si forte acciderit nobis in aliqua quaestionum ut ordinemus eam secundum regulam figurae dialecticae (I, 1 ; p. 3, 1).

The content of the knowledge Ibn Gabirol is trying to impart

(1) The quotations from the *Fons vitae* refer to Clemens Baeumker's edition, *Avencebrolis (Ibn Gabirol) Fons vitae ex arabico in latinum translatum ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino*, in *Beitr. z. Gesch. d. Philosophie d. Mittelalters*, Band I, Heft 2-4 (Münster 1892-95).

is metaphysical. The object of his « scientia dignissima » is his Ontology of the Cosmos, of God, and of Man. The logical categories he must use tend to pursue this objective through the inductive processes he has chosen for his ontological analysis.

As such, these logical categories have as their only aim the direction of the inductive processes with logic and syllogistic propriety, « secundum regulam probationis » and « secundum regulam figurae dialecticae ». They do not represent in any way the object of knowledge as such. In this dichotomy of logical processes and transcendental ontology so deeply embedded in the *Fons vitae*, it seems that the *Magister's* major concern is the question of the formal presentation: that of adapting his concept to the requirements of scholastic argumentation. And one cannot help noticing that the *Magister's* references to purely ontological realities are treated as notions more familiar to the *Discipulus* and therefore less under discussion. This attitude explains, e.g., why Ibn Gabirol has not found it necessary to employ a specific and constant name for God, in spite of the transcendental importance that the notion of God has for his ontology of the Cosmos (1).

In any analysis of Ibn Gabirol's *Fons vitae*, we must, therefore, take into consideration the two levels of categories that correspond to the nature and the aim of this treatise as conceived by its author. And any correspondence we might find between the logical and ontological categories used must also be interpreted on this basis (2). For Ibn Gabirol does not, as Millás Vallicrosa understands it, « objetivar las relaciones lógicas de nuestro análisis mental, elevándolas a categorías de relaciones metafísicas » (3). Ibn Gabirol deos not identify logical with

(1) Besides the name of *Deus* (e.g. V, 24 ; p. 301, 19) and adjectives which refer to God such as *excelsus et sanctus* (V, 24; p. 301, 13), Ibn Gabirol uses various philosophical terms as synonyms for God: *essentia prima et sancta* (V, 42; p. 333, 12), *factor primus excelsus et sanctus* (III, 13; p. 107, 11), *primum esse* (V, 32; p. 317, 25) etc.

(2) Although frequent reference has been made to this double level of categories in Ibn Gabirol's *Fons vitae*, there has to my knowledge been no attempt made to study this aspect of Ibn Gabirol's intellectual processes.

(3) *Op. cit.* (fn. 13), p. 73. Similar is also J. Guttmann's opinion about Ibn Gabirol's logism which identifies the order of things with the order of concepts, *op. cit.*, p. 96.

metaphysical categories; on the contrary, both must be kept carefully apart in any attempt to understand Ibn Gabirol's philosophical doctrine.

The greater attention paid to logical notions structured in syllogistic form has led scholars to see here the most important part of Ibn Gabirol's book, with obvious detriment to the attention required by the doctrinal content of his ontological system. Keeping this in mind, it will become easier to attempt a distinction between Ibn Gabirol's ontology of the Cosmos and the logical terms, expressions, and rules he must use to rationalize his doctrine.

To express logical and analytical processes, Aristotelian categories are used. Neoplatonic concepts transcend logic and are used to express the ontology of God's creative presence in the Cosmos and the mystery of God's creative action. According to these two levels of thought, we may conclude that Ibn Gabirol employs the terminology of Matter, Form, Essence, Subsistence, Substance and the like, mostly as logical concepts in order to explain the intelligible reality of the Cosmos. The ontological notions, on the other hand, are expressed in the terminology of Light and its ontological relationship to God, His divine Will, the intelligible Word, and the Primal Matter.

Consequently, the indefinite unity of the Neoplatonic Cosmos is shown in a series of logical distinctions which can be explained by the use Ibn Gabirol makes of the scholastic method of logic and syllogistic. They are logical, not ontological, distinctions ; they do not express the real nature of the Being, although their use is justified by the nature itself of our intellectual processes.

Ibn Gabirol himself asserts the independent validity of ontological notions when, in the closing paragraphs of the *Fons vitae*, he summarizes the ways of human knowledge and divides them into two categories. For him, the ultimate object of human knowledge, the « scientia dignissima », can be achieved by an inductive method of analysis, through logically structuring the ontological reality of the Cosmos:

> per scientiam de voluntate secundum quod infusa est in totam materiam et formam (V, 43 ; p. 338, 10) ;

that is to say, the knowledge of the divine Will as it reveals

Itself throughout the Cosmos, its creation. This has been both method and aim of the *Fons vitae*.

To this knowledge, Ibn Gabirol opposes in addition the ontological dimension of an intuitive union with the divine « virtus altissima », the Origin of Life itself. This knowledge, however, can only be achieved, as he says:

> per suspensionem animi in virtute secundum quod est permixta materiae et formae, et per elevationem tui per hanc virtutem gradatim usque quo pervenias ad principium eius et originem (V, 43 ; p. 338, 17).

That is to say, the way to this intuitive knowledge is not based on the Will's descent through the creatures in a creative divine manifestation, but on the human ascent to the Divine itself.

This intuition, as antithesis to rational inductive knowledge, can only be understood in the light of the ontological reality Ibn Gabirol gives to the Divine, independent of any logical categories. For in his opinion the ontological intimacy both caused and required by the intuitive cognoscitive union is a real « assimilatio Deo », an ontological « participatio esse divini », as we shall see.

The use Ibn Gabirol makes of the theme of Light becomes more and more prominent in the last books of the *Fons vitae*, the more the *Discipulus* advances in his understanding of the sublime reality of the Divine. Light, therefore, is metaphysical, not the material Light of this world. (1) The ontological nature he gives to his concept of Light can also be seen in his constantly equating Light with the divine Will, on the one hand, and with the logical notion of Form—the essential constituent of all creatures inferior to God—on the other. In this manner, Light is the all-embracing principle of the Universe.

In the divine Will, there is Light:

> lumen quod materia acquisivit ex voluntate minimum est comparatione eius quod in voluntate est (V, 17 ; p. 289, 5).

(1) To be sure, Ibn Gabirol uses also the notion of material light to illustrate metaphysical or ontological concepts by means of allegories or comparisons. In the present study, we disregard any mention made of light in this way.

Ibn Gabirol understands this « esse in » not as an accidental attribution but as one that involves the very essence of the divine Will, for in his opinion, the divine Will *is* also Light :

> dubitas quod lumen infusum in materia sit defluxum ab alio lumine quod est in essentia virtutis agentis ? et hoc est voluntas (IV, 20 ; p. 254, 19).

This is, in fact, the highest expression Ibn Gabirol uses in his concept of Light; namely "the Light we find in Matter emanates from that Light, the divine Will, which radicates in God's essence". And it is from this very point that our analysis of Ibn Gabirol's ontology of the Cosmos and of its ontological relationship with God must begin.

For this analysis, it is essential to take also into consideration a distinction in the notion of Light which Ibn Gabirol uses throughout his *Fons vitae*, namely that of « lumen secundum » (IV, 20 ; p. 255, 7 f), which is Light in Matter, as opposed to « lumen primum » (p. 255, 7 f) which is not. This distinction is, however, only a formal one and required by the two logical aspects we have just mentioned: Light "in se", the divine Will; and Light « in actu », illuminating Matter. And since Light as « lumen secundum » originates by means of emanation, not of creation (see above, IV, 20 ; p. 254, 19 ; *cf.* also IV, 19 ; p. 252, 11, and 253, 7), we may conclude that the « lumen primum » is in fact a « lumen emanans » and the « lumen secundum » is a « lumen emanatum » or « defluxum ». All Light is therefore of the same nature as the divine Will from which it emanates.

This « lumen primum », the divine Will, is conceived by Ibn Gabirol as ontologically identical with God's essence. Only when referring to God as being involved in a divine act, may we speak of the divine Will as a reality different from the divine Essence:

> (quia) voluntas, remota actione ab ea, ipsa et essentia sunt unum, et considerata cum actione, erit alia ab essentia (V, 37 ; p. 325, 23).

And it is only the same logical distinction—« quando intellexerimus »—which makes the will the creative intermediary between God, the origin of all existing things, and the created world :

> ergo debet ut voluntas sit media inter essentiam altissimam et formam quae defluxa est a voluntate, sed quando intellexerimus voluntatem non agentem tunc non erat media nec finita sed ipsa et essentia idem (IV, 19 ; p. 253, 1).

Thus is it the divine Act, the creative Energy of the divine Essence, which constitutes the ontological being of the divine Will. In its acting, and considered from the point of view of the emanated Cosmos, the divine Will is not only intermediary but also finite ; which it is not when considered from the point of view of its ontological reality, namely its identification with the Divine; then the divine Will possesses the same degree of infiniteness as the divine Essence:

> voluntas enim, id est, efficiens has substantias finita est secundum effectum et non est finita secundum essentiam (III, 57; p. 205, 23. *cf.* also IV, 19; p. 252, 19).

Ibn Gabirol does not explain any further the mystery of the divine Will, but it seems clear that the role assigned to it in his conception of the Cosmos' genesis is an attempt at explaining the existence of Being as a voluntary emanation. The double aspect of the divine Will—infinite and identical with the divine Essence, on the one hand, but finite and intermediary on the other—is a logical consequence of his emanatistic doctrine. For Will, on the one hand, must be identifiable with God Himself lest it endanger God's simplicity and infiniteness. It must be, however, ontologically real, otherwise any emanative process from God would derive from His divine Essence and thus be a necessary mechanism. The important point in Ibn Gabirol's theory is the fact that the divine Will is conceived as a real bridge between Creator and Creature, partaking of the most essential attributes of both, infiniteness and finiteness.

The divine Will is not equivalent to a Christian hypostasis, for Will not only partakes of the divine Essence, which is God, but it is shared, as Light, through its creative emanation, by all existing beings. For the Christian definition of hypostasis, on

the contrary, an individuality which cannot be shared is essential (1).

On the other hand, the divine Will is not a simple attribute of God's which can only be differentiated from the divine Essence by our logical processes. The divine Will is in fact an internal property. (V, 42; p. 335, 4: *cf.* p. 333, 5). It must be internal for in God there is no possibility of real external properties which would violate God's infiniteness and simplicity:

> (etsi) essentia non sit propriata proprietate ab ea extrinseca (V, 42; p. 333, 5).

Ibn Gabirol does not define his concept of « proprietas interna »; the weight of his argumentation does not lie here, so he does not see it as requiring explanation. However, if we analyze this concept following traditional lines, we must conclude that Ibn Gabirol is not speaking of an accidental modification of a substance, but of a transcendental property of the being necessarily found in it as one of its essential constituents; and thus it is, ontologically speaking, identical with the divine Essence:

> essentia prima et sancta et eius proprietas unum sunt omnimodo, non distinctae (V, 42; p. 333, 12).

Thus we must conclude with him that the divine Will does not differ ontologically from God Himself.

This consideration and the fact that Ibn Gabirol never directly identifies Light as such with the divine Essence, allow us to reach the conclusion that the source and origin of Light is God's primal and voluntary act « in se », namely the divine Will as such. In this respect, although we cannot say God is Light, just as we cannot say God is Will, it seems a logically necessary conclusion that Light partakes of the divine Essence as the divine Will does. Thus, Light is divine. And, therefore,

(1) A strict notion of hypostasis is derived from Plotinus and Origenes, and begins with a concept of "Konkrete, individuelle, unabhängige Wirklichkeit"; see H. Diepen in *Lexikon für Theologie und Kirche* (Freiburg 1960), vol. V, col. 577 ff., s.v. *hypostasis*. On the concept of *hypostasis* in the early Church Fathers see Harry A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge, Massachusetts, 1956), vol. I, p. 319 f.

using the current terminology of Light metaphysic, we could also summarize that the divine Will is *Lumen emanans*, while the Light we find in the Cosmos is, as we have already said, *Lumen emanatum*. God in His essential infiniteness, the origin of all, is *Lux*.

It will be of interest to stress this aspect, so essential in Ibn Gabirol's system, of Light = divine Will. The illuminative act, in which the real essence of the divine Will rests, must be understood metaphysically—that is to say, an act considered in itself and without a projection to any object whatsoever, an act « in se »:

> lumen primum non sustinetur in aliquo et ideo nulli est forma (IV, 20; p. 255, 10).

This act « in se » which is the divine Will, is the divine Energy, the « virtus divina » (V, 38; p. 326, 4) and the « virtus creatoris » (V, 39; p. 327, 15). It is also the « virtus efficiens » (III, 57; p. 205, 23) for the divine Will, although voluntarily, is in fact necessarily directed and tends to its creative aim :

> (voluntas) est virtus divina, faciens materiam et formam et ligans illas, et diffusa a summo usque ad immum, sicut diffusio animae in corpore ; et ipsa est movens omnia et disponens omnia (V, 38; p. 326, 4 *cf.* also V, 43; p. 337, 7).

God's voluntary emanation begins with the first activity « ad extra » He exerts through His divine Will and which therefore must be understood as being entirely voluntary.

However, in order to avoid the notion of a divine action, voluntary but unconscious of its own aim, Ibn Gabirol must introduce the concept of the divine « sapientia » into his emanative process. In this respect, the divine Wisdom, which is also a property of the divine Essence (V, 42; p. 333, 5), must also be considered as ontologically identical with the divine Will: « et forma a voluntate, id est a sapientia » (V, 42; p. 335, 4).

Ibn Gabirol names the concrete actualization of God's « sapientia » the divine Word, the « Verbum agens » (V, 36; p. 322, 23) which is ontologically synonymous with the divine Will: « verbum, scilicet, voluntas » (V, 36; p. 323, 17), and which

is also Light; and as such takes part in the divine illuminative emanation:

> quia verbum, per cuius inspectum indita est forma lumen est, scilicet lumen intelligibile non lumen sensibile, oportet ut forma ab eo indita lumen sit etiam (V, 30; p. 313, 15).

This divine, rationally conscious, and voluntary emanation consists in the primal illumination of Primal Matter. Light, which as identified with the divine Will was called the « lumen primum », is now considered the « lumen secundum ». For this Ibn Gabirol also uses the logical term « forma universalis » but gives it the ontological reality of Light: « forma est lumen purum » (IV, 14; p. 242, 22. *cf.* p. 243, 6 ; V, 5; p. 263, 8; V, 30; p. 313, 16).

Here also lies the ontological reason for the double character Ibn Gabirol sees in the divine Will=Light: in itself, « lumen emanans », divine and infinite, is at the same time « lumen emanatum » and thus no longer enjoys the divine attribute of infiniteness:

> voluntas enim, id est virtus efficiens has substantias: finita est secundum effectum et non est finita secundum essentiam: et cum hoc ita sit, effectus eius erit finitus, sed voluntas non est finita secundum effectum nisi quia actio habet initium et ideo sequitur voluntatem, et est non finita secundum essentiam, quia initium non habet (III, 57; p. 205, 23).

Ibn Gabirol's constant equation throughout the *Fons vitae* of the logical term « form » with Light leads us to the conclusion that at this stage of the Cosmos' genesis, Light=« forma » subsists in the divine Will (« lumen primum ») as in its source and origin. Light, however, in action, as radiating forth—« lumen secundum »—although partaking of the divine nature from which it ultimately emanates, realizes the beginning of creation. Then it no longer participates in the most intimate of God's transcendent attributes, His infiniteness. For infiniteness, as we have seen, is only found in the divine Will when it is considered as participating in the divine Essence as such:

> etsi voluntas infinita est considerata tantum secundum essentiam absque actione, tamen non debet esse infinita

> secundum formam quae defluxa est ab ea; hoc est, quia actio eius est finita, unde habet initium, et quia forma incipit ab ea: debet ut ipsa sit finita in principio suae actionis et in principio formae quae defluxit ab ea (IV, 19; p. 252, 19).

The genesis of the Cosmos has for Ibn Gabirol the same twofold aspect that we saw in the divine Will: from the point of view of the Cosmos itself, it consists in its coming into being, into existence. From the point of view of its Creator, it is a creative emanation:

> dico ergo quod creatio rerum a creatore alto et magno quae est exitus formae ab origine prima, id est voluntate et influxio eius super materiam est sicut exitus aquae emanantis a sua origine et eius effluxio quae sequitur alia post aliam; sed illud est sine intermissione et sine quiete, hoc autem sine motu et sine tempore (V, 41; p. 330, 17).

God's creation consists, therefore, in His illuminative emanation through His Will on Matter. Primal Matter is, thus, the first object of God's acting Will. It is the very object of the divine Love, which, unlike Love in creatures, does not presuppose the object of love, but which in loving creates it.

This is the reason why Primal Matter has no ontological reality in Ibn Gabirol's system until it is pervaded by the divine illumination. This illumination is God's very act of creative emanation and the beginning of being. Ibn Gabirol repeatedly refers in his *Fons vitae* to the fact of Matter lacking real existence before it is acted upon by the « form », that is to say before it is illuminated by the « lumen secundum »:

> debes scire non esse possibile ut materia habeat esse absque forma, quia non habet esse nisi cum vestitur forma, quia esse rei non est nisi ex forma (V, 8; p. 271, 16).

Primal Matter—which should not be understood according to our concept of « materia »—has frequently been misunderstood purely in a Neoplatonic sense, for Matter is neither God nor an emanation from the Divine, nor does it present an ontological opposition to God as the second principle in a dualistic system.

An ontological reality of Matter as a result of divine creation

or emanation is frequently seen in Ibn Gabirol's own words « materia est creata ab essentia » (V, 42; p. 333, 4), and also « oportet ut materia fiat ab essentia et forma a voluntate » (V, 42; p. 335, 4). However, the basic attitude in Ibn Gabirol's argumentation has not been fully taken into consideration here. Ibn Gabirol is trying to explain the traditional term of « Matter » within his *own* philosophical frame: the attitude of a voluntary and illuministic monism.

From the divine Essence—God—Matter receives its metaphysical existence: that of « esse in potentia ». Matter exists « in actu » only through the impact of the form. This impact must be understood ontologically, as the illuminative creation of God through His divine Will:

> materia non habet esse in actu absolute, quia habet esse in se in potentia (scilicet illud) et esse in actu non est, nisi quando materia adiungitur formae (V, 10; p. 274, 15).

Thus the real and ontological existence of Matter is not the result of an emanative or a creative process, for Matter has only potential existence before it is incorporated into the emanative process of Light=form. And an emanation into an « esse in potentia » is simply impossible.

Likewise, Primal Matter must not be understood in an Aristotelian sense, although Ibn Gabirol is using Aristotelian terminology. As in Aristotle, in Ibn Gabirol's system we find the idea of matter and form in close relationship with that of act and potency. In both, Matter is also used to express a potency which becomes realized only through the actualization given by the form.

But in Ibn Gabirol we do not have the Aristotelian dualism of a First Actuality in contrast with the metaphysical potentiality of Primal Matter. He speaks, to be sure, of Matter as a « possibility »:

> *D.* Philosophi solent appellare materiam possibilitatem.
> *M.* Non vocaverunt materiam possibilitatem nisi quia possibile fuit ei recipere formam id est vestiri lumine eius (V, 42; p. 334, 18).

But the « possibilitas » he grants to his concept of Matter is

conditioned by the contingency of God's voluntary illumination. It has nothing to do with Matter as ontological « potency ».

In Ibn Gabirol's system, the concept of the nature of Matter and the problem of its existence are based on theological premises, for Matter pre-exists form, and thus the illuminative creation, only in God's knowledge:

> materia non est privata absolute, quia habet esse in se in potentia, scilicet illud quod habebat esse in scientia aeterni, excelsi et magni, non composita cum forma (V, 10; p. 274, 20).

Matter, therefore, is the very idea and concept God had of the object of His divine illuminative emanation even before it came into existence. The theological reason for this form of existence of Matter seems obvious: Ibn Gabirol's concept of Primal Matter is based on the transcendental and metaphysical necessity that God must know the object and result of the illuminative emanation as ontologically possible. Otherwise God's action would have been irrational and blind to the limit of philosophical absurdity, for God is at the same time the creator of reality and the limit of metaphysical possibility:

> (quia) privatum absolute non est possibile ipsum exire ad esse, quomodo enim est possibile exire ad esse, cum nulla de eo scientia praecesserit (V, 10; p. 275, 6).

God, knowing Himself, knows also the illuminative emanation through Will and Light; but he also knows the possibility of His divine Will and Love creating its own object of Love, Will and creative illumination. This knowledge is the absolute limit of existence, of what He does not know; it does not exist and cannot possibly ever exist. God as such, the divine Essence, is the determinant of metaphysical existence; its opposite is « absurdum », or « privatum absolute » (1). God's

(1) It is not as J. Guttmann believes that "the divine creativity is not unlimited in its freedom. The possibilities of creation are prescribed to God by the immanent laws of his essence, and are subsequently embodied in matter which as the substratum of being, is rooted in the divine essence"; *op. cit.*, p. 102.

The limit in the freedom of the divine creativity is the divine knowledge itself, thus it must be infinite. Only subsequently to this divine act, may we speak of immanent laws, which, since they are set by God himself, cannot possibly endanger His infinite freedom.

Will, through the energy of His illuminative emanation, is the determinant of the ontologically real existence, the opposite of which is the non-existing (1). This is also the meaning of Ibn Gabirol's comparison of Matter with darkness: Darkness as such is not luminosity « in potentia », but it is not absurd that it becomes luminous when the proper illuminative action is exerted upon it:

> aestima privationem materiae sicut tenebrositatem aëris et aestima formam in ea sicut lumen, et considera aërem tenebrosum habentem esse in se ipso, et habentem esse luminosum in potentia, quod esse fit ex conjunctione materiae et formae, cum caret forma (V, 11; p. 276, 14).

In this respect Matter could be called metaphysical potency.

The actual creation, the illuminative emanation, is, therefore, the ontological basis of real existence:

> *D.* Materia est receptrix formae ab essentia prima sine medio, aut cum medio ?
>
> *M.* Immo mediante voluntate, et ideo dicitur quod materia est sicut cathedra unius (2) et voluntas donatrix formae sedet in ea et quiescit super eam (V, 42 ; p. 355, 20).

This is so, since only with Light and through Light = form, does Matter come into existence. This is also the meaning of Ibn Gabirol's statement: « forma est quae attribuit esse materiae » (V, 9; p. 273, 10).

Ibn Gabirol does not conceive this emanation as a process in which the divine Essence takes part as such, in its ontological reality. Rather it is an emanation of the Will as "energy", the divine « virtus » :

> virtus voluntatis defluxit in materiam et ligata est cum ea sicut ligatio animae cum corpore (V, 37; p. 325, 19).

(1) In this respect when Ibn Gabirol deals with the existence of Matter as such, he is not involved in the discussion about the reality of the non-existing as discussed in the theological schools of Basra and Bagdad. See M. Wittmann, *Die Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Arabischen Philosophie*, in *Festgabe Clemens Bäumker* (Münster 1913), p. 13 and A. Heschel, *op. cit.*, p. 359.

(2) On the expression "cathedra unius" see Munk, *op. cit.*, p. 144, 2n and M. Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de filosofía hispano-musulmana* (Madrid 1914), p. 70.

Likewise, the emanative process of the higher substances is not « totum a toto », substance from substance, but rather also as one emanation of the divine energy inherent in the created being, of the illuminative « virtus » :

> essentiae substantiarum simplicium non sunt defluxae sed vires earum et radii, haec sunt quae defluunt et effunduntur (III, 52; p. 196, 5).

Nor does the divine Will act directly on every step of the illuminative emanation, for in its essential simplicity, this would only be a repetition of its primal act. In Ibn Gabirol's concept creation is a continuous process which has its primal origin in God and brings into existence the created being « alia post alia » :

> (quod) creatio rerum a creatore alto et magno, quae est exitus formae ab origine prima, id est voluntatem et influxio eius super materiam, est sicut exitus aquae emanantis a sua origine et eius effluxio quae sequitur alia post alia (V, 41; 330, 17).

In this progressing and continuous process created substances also participate in the illuminative process « alia ad alia ab aliis ». Thus, the emanative process establishes in all created beings an ontological scale which begins in God as its ultimate origin and reaches to the lowest manifestations of the Cosmos:

> lumina substantiarum simplicium penetrant et fluunt alia ad alia ab aliis (III, 16; p. 113, 5).

The basis of the ontological diversity of the Cosmos is the resulting ontological distance of Light from its source and origin: « causa in hoc est elongatio formae ab origine » (IV, 18; p. 251, 24).

The reason that moved Ibn Gabirol to accept this line of reasoning seems to be, on the one hand, the need to explain the ontological diversity of the existing beings and, on the other, to stress his concept of emanation in which the divine illumination, the divine « virtus », is the only principle of existence:

> postquam substantiae inferiores sunt fluentes ab essentiis substantiarum superiorum exitu virtutis a re forti non exitu essentiae ab essentia: debet ex hoc ut essentiae

> substantiarum altiorum non minuantur propter generationum substantiarum inferiorum ab eis (III, 54; p. 199, 21).

Thus, the farther the illuminative process proceeds from its divine Origin, the more material the product of the emanative creation becomes.

This is not to be understood as a weakening of the power of Light itself. Since the process of emanation is based on the divine illumination, not on a direct emanation from the substances, a real weakening in the active process could mean an ontological weakening of the divine Energy, the divine « virtus ». Ibn Gabirol must, therefore, attribute this weakening to the ontological incapacity of matter to receive the full impact of the divine illumination and thus to pass the divine Light on to more inferior beings:

> constat per hoc quod debilitas et turbatio et crassitudo et omnino tenebrositas quae accidit lumini materiae infuso non est nisi propter materiam non propter lumen in se ipso (IV, 34; p. 242, 26).

Thus, this weakening in the results of the illuminative process continues throughout the levels of material beings:

> similiter et lumen quod est diffusum in hyle (1), hoc est quia hyle, quo magis descenderit constringitur et corporatur et partes eius mediae prohibebunt ultimas partes perfecte penetrari lumine (IV, 14; p. 243, 21).

Ibn Gabirol does not try to present matter as a real principle opposing the creative effect of the divine illumination, for Matter, as we have seen, does not have a reality which would give it a positive action contrary to the divine illuminative « virtus ». He refers rather to the created being which, not being pure Light, is not ontologically able to pass pure Light to inferior degrees of being in the Cosmos, hence the resulting weakening in illuminative power:

(1) *Hyle* as synonymous of "materia corporalis"; cf. II, 11; p. 43, 1 and 10; V, 28; p. 309, 6 and 9.

> postquam forma est lumen purum propter divisionem suam et multiplicationem debilitatum est lumen infusum et turbidum factum est et crassum (IV, 14; p. 242, 22).

This decrease in the illuminative process continues, till its product becomes so material and corporeal that the result becomes visible to our senses:

> cum autem penetratio luminum pertingit usque ad materiam corporalem, tunc apparet lumen et manifestatur sensui propter crassitudinem materiae corporalem (III, 16; p. 113, 8).

Then Light, still divine principle, no longer exerts its creative and emanative power.

A very important conclusion to be drawn from Ibn Gabirol's cosmological doctrine is at the same time a characteristic feature of any emanatistic system, namely, the lack of real distinction between the different degrees of being. Although all being is hierarchically structured by its participation in Light, from the Divine to the lowest manifestations of the Cosmos, there is no ontological distinction between the spiritual orders and the material, nor between the physical and the metaphysical. The ontological distance from the Divine constitutes the cause of weakening of the illuminative effect and therefore is also the cause of the materiality of being. In other words, in the scale of Being, the closer one is to the source of the divine Light, the more spiritual and perfect one is:

> et materia e contrario, et quo fuerit materia subtilior et superior propter diffusionem luminis in illa, fiet ipsa substantia prudentior et perfectior sicut intelligentia et anima (IV, 14; p. 243, 7).

Since all Light is essentially of one and the same divine nature:

> constat quod lumen in se unum est; et inferior pars eius talis est in essentia, qualis superior (IV, 14; p. 244, 26),

we must also conclude that in the Cosmos, Light establishes an ontological similarity between God, the origin of Light, and Matter. In fact, a participation in Light is a participation in the divine Nature:

> inter materiam et primum esse non est similitudo, nisi secundum modum quo materia acquirit lumen et splendorem ab eo quod est in essentia voluntatis (V, 32; p. 317, 25).

A last insight into the nature of the doctrine contained in the *Fons vitae* is still offered by the *Discipulus* in his recognition of the « alta secreta », the « sublime mysteries » revealed to him by his *Magister*. Once more, the highest of all mysteries is presented to us as a summary of the divine nature of the Cosmos and of the ontology of God's presence in it:

> *D.* Jam patefecisti mihi alta secreta. Vides quod ideo dicatur creator sublimis et sanctus esse in omni?
>
> *M.* Certe propter hoc dictum est, quia voluntas, quae est virtus eius, est infusa in omni et penetrans omne, et nihil est sine ea, quoniam ex ea est esse omnium et constitutio eorum (V, 39; p. 327, 12).

To establish this fact in its transcendent reality by means of philosophical reasoning has been Ibn Gabirol's aim.

Light, therefore, in his system does not have the value of a metaphorical term. It is not a symbol, but an expression of an ontological reality, namely, that of the Divine itself.

Vincent CANTARINO
(Bloomington, Indiana)

IBN ḤALDŪN ET LE SENS DE L'HISTOIRE

L'histoire, fruit de la conscience que nous avons de notre existence et de son enserrement dans le processus déclenché avec l'avènement de notre espèce, est mystérieuse. Nous la faisons. Mais elle nous fait aussi, et en nous faisant, elle nous échappe et nous transcende. Elle intrigua nos prédécesseurs, et elle continue à nous intriguer. Sans remonter jusqu'à Thucydide, nous rappelons les thèses de Hegel, « remises sur leurs pieds » par K. Marx. Depuis, de nombreuses études furent consacrées à la question. Les opinions d'A. Toynbee particulièrement provoquèrent beaucoup de remous. En 1958 elles agitaient encore les esprits, et elles furent largement débattues, en présence de l'auteur, au cours d'un colloque tenu à Cerisy (1). Plus récemment encore la revue *Janus* (2) posait la question : « L'Histoire a-t-elle un sens ? » Non, répond résolument René Sédillot. *L'Histoire n'a pas de sens* (3). Tel est le titre, intentionnellement provocant, du brillant plaidoyer que cet auteur vient de consacrer à la question.

Dans ce débat éternel, qui ne cesse d'être d'actualité et qui fut souvent obscurci et corrompu par la politique, quelle est la position d'Ibn Ḫaldūn (732-808/1332-1406) ? Remarquons d'abord que cette position, qui est cependant essentielle pour

(1) Voir *L'Histoire et ses interprétations ; Entretiens autour de Arnold Toynbee*, sous la direction de Raymond Aron, Paris 1961.

(2) N° IV, décembre 1964, janvier 1965.

(3) Paris, Arthème Fayard, 1965.

la compréhension de la *Muqaddima*, n'a fait jusqu'ici, malgré le nombre extrêmement élevé des ouvrages et articles consacrés à notre auteur (1), l'objet d'aucune étude particulière. Aussi semble-t-elle totalement ignorée. En tout cas personne, au VI[e] Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française (2), où furent pourtant épluchées les idées de tous ceux qui, depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, se sont intéressés à l'histoire et à son sens, ne souffla mot d'Ibn Ḫaldūn et de ses théories (3). Or, comme nous allons tenter de le prouver, les idées de ce dernier sur le sens de l'histoire et le mystère de son déroulement, sont loin d'être négligeables.

Mais d'abord, qu'est-ce que l'histoire pour Ibn Ḫaldūn ? « L'Histoire, nous répond-il, a pour véritable objet de nous informer sur les sociétés humaines *(al-iǧtimā' al-insānī)*, c'est-à-dire sur la civilisation universelle *('umrān al-'ālam)*; de nous révéler les divers phénomènes auxquels cette civilisation *('umrān)* est, par sa nature même, soumise : tels la vie sauvage *(al-ḫawaḫḫuš)*, la vie civilisée *(al-ḥa'annus)*, les antagonismes de clans *(al-'aṣabiyāt)*, et les différentes formes de domination qu'exercent les êtres humains les uns sur les autres ; et de nous éclairer ainsi : sur la naissance des divers royaumes et dynasties de tous rangs, sur les multiples acquisitions de l'homme, sur les biens de consommation *(al-ma'āš)*, les sciences, et les industries *(al-ṣanā'i')*, fruits de son labeur et de ses efforts, et enfin sur tous les changements qui viennent modifier naturel-

(1) Plusieurs bibliographies ont été consacrées à Ibn Ḫaldūn. Signalons celle de H. Perès, *Éléments de bibliographie ḫaldūnienne*, dans *Bulletin des Études arabes*, Alger, 1943. Mais on consultera, surtout, du même auteur, sa *Bibliographie sur la vie et l'œuvre d'Ibn Ḫaldūn*, dans Mél. Levi Della Vida, vol. II, Rome, 1956. Une bibliographie plus récente est dressée, par W. J. Fischel, à la fin du III[e] vol. de la trad. de la *Muqaddima* par Fr. Rosenthal, New York, 1958, 27 pp. Signalons également la bibliographie fournie par 'Uṯmān al-Ka"āk, dans *Ibn Khaldun of Tunis, his life and century*, Tunis, 1958, pp. 25-41 ; celle ajoutée par le Libanais Yūsuf As'ad Dāġir, à la fin de l'éd. de Beyrouth de la *Muqaddima*, pp. 1143-1150.

(2) Voir *L'Homme et l'Histoire*, Actes du VI[e] Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française (Strasbourg, 10-4 sept. 1952), P.U.F., Paris, 1952.

(3) C'est tout juste si J. Chaix-Ruy, d'Alger, lui accorde, sous le titre *Valeur et signification de l'histoire*, une ligne en passant en ces termes : "J. B. Vico fut sans doute le premier (si l'on excepte quelques notations de l'historien arabe Ibn Ḫaldūn) à poser la primauté de l'histoire..." *L'Homme et l'Histoire*, p. 237.

lement les données d'une civilisation *('umrān)* déterminée. » (1) (p. 57).

Voilà une définition qui révèle une conception assez large, et étonnamment moderne, de l'histoire. Elle n'aurait certainement pas été récusée par ceux qui, au congrès international réuni à Paris en 1950, avaient mené le combat contre les tenants de l'histoire événementielle. Certes, les promesses de la *Muqaddima* ne furent pas tenues dans les *'Ibar*. Elles ne pouvaient d'ailleurs l'être, par un seul homme dont la vie fut au surplus prodigieusement dense et agitée, dans une fresque qui revêtit l'ampleur de son histoire universelle. Mais le problème n'était pas moins posé avec clarté et netteté. D'où une étonnante curiosité pour tous les aspects de l'activité humaine, et une foule de préoccupations d'ordre historique évidemment, mais aussi économique, sociologique, psychologique et culturel, voire cosmologique et métaphysique. Les méditations d'Ibn Ḫaldūn confiées à la *Muqaddima* sont tributaires de cette curiosité et de ces préoccupations, c'est-à-dire de sa définition de l'histoire. L'interprétation de l'histoire, lieu temporel du phénomène humain, nécessite en effet un style d'approche qui ne doit négliger aucune possibilité d'analyse. Car l'histoire — nous le verrons bientôt — est, rétrospectivement du moins, intelligible. De ce fait, elle peut être l'objet de considérations édifiantes *('ibar)*, c'est-à-dire de réflexions sur son sens. Ce sentiment, Ibn Ḫaldūn le grava au fronton du monument qu'il éleva à la gloire de l'histoire universelle : il intitula en effet son ouvrage, non sans intention spéciale, *Kitāb al-'Ibar*.

Mais si l'histoire est intelligible, voire édifiante (2), elle n'est pas pour autant un éternel et prévisible recommencement. Le réel est en effet en perpétuelle modification. Les ensembles sociaux, qui constituent l'objet de la science historique véritable

(1) Nous renvoyons à l'éd. de la *Muqaddima* de Beyrouth, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1956. Pour alléger les notes nous indiquons les pages dans le texte même entre parenthèses. Signalons que la trad. de De Slane — que nous avons consultée ainsi que celle, plus récente, de Fr. Rosenthal — ne serre jamais le texte d'assez près, et s'en écarte même quelquefois assez sérieusement.

(2) L'un des buts qu'Ibn Ḫaldūn assigne à son ouvrage, est que l'on puisse « en tirer, si on le désire, des enseignements susceptibles d'éclairer la vie spirituelle et temporelle » de chacun d'entre nous (*Muqaddima*, p. 12).

qu'Ibn Ḫaldūn essayait, en toute lucidité, de définir et de créer, ne sont pas statiques. Complexes et cohérents à la fois — d'où le style d'approche préconisé par l'auteur de la *Muqaddima* pour les saisir dans toute leur richesse et leurs virtualités — ils sont animés d'un incessant mouvement. Le fait historique est singulier et spécifique, nous dit-il. Ne pas tenir compte de ce fait, ou négliger cet aspect des choses, c'est s'exposer fatalement et inévitablement à de grossières erreurs.

« L'une des sources les plus subtiles d'erreur en histoire, nous avertit-il, provient du fait de perdre de vue les changements qui interviennent au sein des nations *(al-umam)* et des générations *(al-aǧyāl)*, au fur et à mesure que les époques et les jours s'écoulent. Ces changements se développent à la manière d'un mal pernicieux et très subtil, car leurs symptômes ne se manifestent qu'après de longues décades. Seules, dans notre univers, quelques rares personnes parviennent à les déceler. En fait, l'état du monde et des nations, leurs us et leurs coutumes, ne subsistent pas d'une manière uniforme, et ne suivent pas une voie rectiligne. C'est au contraire une suite de changements qui se succèdent au fil du temps, un passage perpétuel d'un état à un autre. » (1)

Autrement dit, l'histoire n'est pas répétition mais évolution. Est-il nécessaire de souligner le modernisme de ces conceptions ? Pour illustrer cette thèse, Ibn Ḫaldūn cite les exemples des Perses, des Syriaques, des Nabathéens, des Tabābi'a, des Arabes Muḍarites, des Hébreux, des Égyptiens *(al-Qibṭ)*, des Turcs, des Berbères, des Gréco-Romains *(al-Rūm)*, et des Francs *(Faranǧa)*. Les changements, insiste-t-il, d'abord imperceptibles, aboutissent « à un bouleversement général » (p. 47). Aussi arrive-t-il à cette conclusion — que n'auraient certainement désavouée ni Hegel ni P. Valéry — « qu'aucun fait de civilisation n'est comparable à un autre, car contre une ressemblance on peut relever une multitude de dissemblances *(wa lā yuqās*

(1) *Muqaddima*, p. 46. Voir aussi p. 48 où il revient sur la même idée.

Y. Lacoste, qui a longuement étudié « la pensée historienne » d'Ibn Ḫaldūn, conclut de son côté, en se basant sur une argumentation différente de la nôtre, que si Thucydide « est l'inventeur de l'Histoire », Ibn Ḫaldūn « marque l'apparition de l'Histoire en tant que science. » (*Ibn Khaldoun*, Paris, 1966, p. 187).

šay'un min aḥwāl al-'umrān 'alā-l-āḫar, iḏ kamā-štabahā fī 'amrin wāḥid, fala'allahumā iḫtalafā fī umūr) » (p. 1019). Cette spécificité du fait historique, son caractère singulier, font que la science historique n'est comparable à aucune autre. En particulier, elle échappe aux raisonnements par analogie et aux abstractions théoriques. C'est ce qui explique, fait remarquer Ibn Ḫaldūn, que les hommes de science, « rompus à la réflexion discursive », aux raisonnements par analogie *(qiyās)*, aux abstractions, et aux déductions de ce qui sera à partir de ce qui fut, « sont, parmi tous les êtres humains, les moins qualifiés pour la politique et ses cheminements *(maḏāhibihā)* » (1).

Mais si le fait historique est essentiellement en situation, s'il ne se répète pas, s'il est caractérisé en somme par une modification et une évolution constantes, cette évolution, elle, n'échappe pas à un certain déterminisme. Elle ne se fait pas d'une manière anarchique, au hasard. Elle obéit à des lois. Ces lois ne sont certainement pas aussi rigoureuses que celles qui régissent les phénomènes physiques. Mais les phénomènes sociaux, dont le rôle est prépondérant sur le sens que prend l'histoire, ne sont pas moins les résultantes de facteurs complexes, essentiellement économiques et psycho-sociologiques, qui déterminent le déroulement des événements selon une direction donnée.

Comment Ibn Ḫaldūn était-il arrivé à une conception aussi étonnamment moderne de l'histoire ? Au départ, ses préoccupations étaient surtout épistémologiques. Il était hanté — le mot n'est pas trop fort — par le souci d'échapper aux erreurs qui avaient déparé les œuvres de ses prédécesseurs. Il était à la recherche d'une méthode sûre, qui pût lui permettre d'établir avec une certaine certitude la vérité historique. Toute la première partie de la *Muqaddima* (pp. 1-68) — qui constitue une sorte d'introduction à la science du *'umrān* dont il traitera ensuite — reflète ce souci. Or la méthodologie classique, celle basée sur la

(1) *Muqaddima*, p. 1018. Voir tout le chap. ainsi intitulé. Notons à ce propos qu'Ibn Ḫaldūn considère que tous les hommes intelligents, en raison de leur pouvoir d'abstraction et de leurs penchants pour les vues théoriques, sont impropres aux responsabilités gouvernementales ; et que les hommes politiques les plus efficaces sont ceux d'une intelligence moyenne.

critique externe des chaînes de garants *(ta'dīl)* et empruntée à la science du *Ḥadīṯ* — à laquelle l'histoire fut longtemps liée — ne lui paraît pas répondre à son objectif. Les travaux de Goldziher et d'autres savants modernes lui donneront du reste *a posteriori* amplement raison. Il lui fallait donc découvrir de nouvelles règles, inventer une nouvelle méthode. En un certain sens il consacra la *Muqaddima*, l'introduction de son *Histoire Universelle*, à cette tâche. Le secret était en somme à rechercher dans l'approfondissement du *'umrān*, terme que nous expliquerons plus loin. Empruntant à la méthode du *ḥadīṯ* et à la rhétorique quelques-uns de leurs termes techniques, il écrit :

« Quant aux récits qu'on nous fait des événements, il est absolument indispensable, en ce qui concerne leur véracité et leur authenticité, de considérer leur conformité *(al-muṭābaqa)* [à la vraisemblance]. Aussi doit-on, à propos de chaque événement, examiner s'il est possible. Cette façon de procéder, pour ce qui nous préoccupe, a plus d'importance que l'examen de la véracité des transmetteurs *(ta'dīl)* et présente davantage d'intérêt. En effet, si pour juger de la valeur d'une prescription *(inšā')* (1),

(1) Les rhétoriciens arabes partagent le langage en deux grandes catégories : *inšā'* et *ḫabar*. Est considérée comme *inšā'* — du verbe *anša'a* (créer) — toute proposition qui n'est susceptible, en raison de sa nature même, ni d'être infirmée ni d'être confirmée, tels un ordre, une défense, une invocation, une interrogation, etc. Est considérée comme *ḫabar* toute proposition dont le but est de nous donner une information pouvant, en principe, être infirmée ou confirmée. Tous les récits entrent naturellement dans cette catégorie.

En ayant recours à cette distinction, Ibn Ḫaldūn voulait montrer la différence fondamentale qui sépare le *ḥadīṯ* — pour lequel avait été créée la science du *ta'dīl* et du *taǧrīḥ*, c'est-à-dire la critique externe des chaînes de garants — de l'histoire. On sait que les chroniqueurs, qui furent d'abord des traditionnistes, usèrent de la méthode du *ḥadīṯ* dans leur relation des faits (voir par exemple Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Ifrīqiya wa-l-Andalus;* et surtout l'art. de R. Brunschvig, *Ibn 'Abd al-Ḥakam et la Conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes : étude critique* dans *AIEO*, VI (1942-47), pp. 108-155). L'histoire resta longtemps tributaire de la méthodologie du *ḥadīṯ*. Ibn Ḫaldūn propose une nouvelle méthode de critique historique, plus conforme à la nature de l'histoire qui est essentiellement *ḫabar*. En utilisant le terme *inšā'* il pensait, comme il ressort du contexte, aux prescriptions religieuses, qui ne peuvent être discutées en elles-mêmes, et qui sont transmises dans une large mesure par le canal du *ḥadīṯ*. Est *inšā'* en somme tout ce qui relève exclusivement de la critique externe et échappe à la critique interne ; le *ḫabar* par contre, c'est-à-dire ici l'histoire, peut être soumis certes à la critique externe, mais mieux encore à la critique interne.

Notons enfin que, dans la phrase arabe, le pronom, dans *minhu*, se rapporte à *ta'dīl*.

il suffit de considérer exclusivement la véracité des transmetteurs, on doit, pour déterminer celle d'un témoignage *(ḫabar)*, tenir certes compte de la véracité de ces derniers, mais aussi des recoupements extérieurs, en application du principe de la conformité à la vraisemblance.

« S'il en est ainsi, il nous faut, pour dégager la loi *(al-qānūn)* qui nous permettra de distinguer le vrai du faux dans les récits qui nous sont transmis, en les soumettant au critère de la possibilité et de l'impossibilité, examiner d'abord les rassemblements humains *(al-iǧlimā' al-bašarī)*, c'est-à-dire la société civilisée *(al-'umrān)*. Nous distinguerons ainsi les phénomènes *(al-aḥwāl)* qui sont liés à cette société, et lui sont inhérents en raison de sa nature même ; ceux qui sont accidentels et peuvent être tenus pour négligeables ; et ceux enfin dont l'intervention est impossible. En procédant de la sorte, nous aboutirons à une loi *(qānūn)* qui nous permettra de distinguer, dans les récits, le vrai du faux et la vérité du mensonge, d'une façon démonstrative qui ne laisse aucune place au doute. Dès lors, chaque fois qu'on nous rapportera un fait, ayant trait aux phénomènes qui caractérisent la société civilisée *(al-'umrān)*, nous saurons quel jugement porter sur lui : l'accepter ou le repousser. Nous disposerons ainsi d'un critère sûr *(mi'yār ṣaḥīḥ)*, qui permettra aux historiens de ne pas dévier de la voie de la vérité et de l'exactitude dans ce qu'ils transmettent.

« Tel est notre but dans ce premier volume. Nous fondons, pour ainsi dire, une science indépendante. Celle-ci se définit par son objet : la civilisation humaine *(al-'umrān al-bašarī)* et l'ensemble des faits sociaux. » (pp. 61-62).

En somme Ibn Ḫaldūn, se rendant compte que le vieux *ta'dīl* des traditionnistes est inopérant, et ne suffit pas, en tout état de cause, pour cerner les contours de la vérité historique, a été amené à créer une « science indépendante » *('ilm mustaqill bi-nafsih)*, ou, selon une autre expression de l'auteur, une « science nouvelle » *('ilm mustanbaṭ al-naš'a) ad hoc.* Ce qui peut être tenu éventuellement pour historiquement vrai est le possible, pense-t-il, c'est-à-dire ce qui est dans la nature des choses, ce qui résiste à la critique interne, aux recoupements,

et répond donc au critère de la *muṭābaqa*, de la conformité aux lois qui régissent l'évolution des sociétés et des civilisations. Et c'est ainsi qu'il fut amené à rechercher, à déceler, à dégager et à exposer ces lois. Comment procéda-t-il ?

Sa méthode est exclusivement empirique. Ibn Ḫaldūn n'avait pas posé *a priori* le déterminisme historique. Il n'avait pas, à partir d'une Idée, conçu et développé dialectiquement un système cohérent. La dialectique chez lui est d'une autre nature. Il n'était pas philosophe — malgré l'influence d'al-Ābilī (1) sur lui et les commentaires qu'il avait consacrés à Ibn Rušd et à al-Rāzī — et était encore moins métaphysicien (2). Son point de départ était diamétralement opposé à celui de Hegel.

Certes, il était musulman, et avait une foi solide. Ses retraites au *ribāṭ* d'Abu Madyan, ses démêlés au Caire avec des disciples plus tolérants, et l'ouvrage qu'il consacrera vers la fin de sa vie à la mystique (3) le prouvent amplement. Mais, lorsqu'il s'agit de méditer sur le passé, après avoir posé une fois pour toutes que Dieu est la cause des causes, il ne s'attachait plus qu'aux faits, et essayait de les expliquer les uns par les autres. Il observait, réfléchissait et cherchait à comprendre. Pour cela il lui fallait démonter le mécanisme de l'histoire, séparer les différents rouages qui impriment son mouvement à la machine. Comme cette machine est extrêmement compliquée, on doit, pour réussir cette opération, être un mécanicien consommé, c'est-à-dire réunir une foule de connaissances. L'histoire est une science complexe.

« Celui qui s'intéresse à cette science doit donc connaître les règles de la politique *(qawā'id al-siyāsa)*, le comportement de

(1) Voir N. Nassar, *Le Maître d'Ibn Ḫaldūn: al-Ābilī*, dans *SI*, XX (1964), pp. 103-115.

(2) Bien plus, il consacre tout un chap. de sa *Muqaddima*, pp. 969-978, à démontrer que la philosophie est inutile et nocive *(fī ibṭāl al-falsafa wa fasād muntaḥilihā)*. Aussi est-ce à juste titre que R. Brunschvig écrit qu'« Ibn Ḫaldūn, par son attachement primordial au réel, se sépare des « philosophes arabes aux théories d'une logique trop abstraite. » (*La Berbérie Orientale sous les Ḥafṣides*, Paris, 1947, II, 390).

(3) *Šifā' al-sā'il fī tahḏīb al-masā'il*, éd. I. A. Khalifé, Beyrouth, 1959. Ibn Ḫaldūn manifeste nettement dans cet ouvrage son penchant pour le Ṣūfisme, les aberrations de certains ṣūfīs ne devant pas conduire à condamner la doctrine elle-même.

tout ce qui existe *(ṭabā'i' al-mawǧūdāt)*, et les différences qui séparent les nations *(al-umam)*, les lieux et les époques, aussi bien sur le plan de la conduite *(al-siyar)*, de la morale *(al-aḫlāq)*, des us et coutumes, des croyances et des doctrines *(al-niḥal wa-l-maḏāhib)*, que sur tout autre plan. Il doit être au courant de tout cela par rapport au présent, et procéder à des comparaisons avec le passé pour cerner les points d'accord, évaluer l'étendue des différences, et déterminer [finalement] les causes de ressemblance et de dissemblance. Il doit, également, être au fait des origines des États *(al-duwal)* et des religions *(milal)*, des débuts de leur manifestation, des causes de leur apparition et de leur raison d'être, comme il doit connaître tout de leurs fondateurs et de ce qui se rapporte à leur vie. Ainsi il aura une connaissance exhaustive des causes de tout événement, et des fondements de tout récit.

« Dès lors, il pourra soumettre tout récit qui lui est transmis au critère des règles et des principes qu'il aurait déjà élaborés. Si ce récit s'accorde avec ces règles et répond à leurs exigences, il peut le considérer comme authentique ; sinon il le rejette, et se dispense d'en faire état. » (pp. 45-46).

L'historien idéal doit donc avoir des connaissances encyclopédiques, lui permettant de voyager avec aisance à travers le temps et l'espace, afin de procéder à toutes sortes de recoupements, de vérifications et de comparaisons verticales et horizontales. Il doit, dirions-nous aujourd'hui, pouvoir faire appel à toutes sortes de sciences auxiliaires.

Aussi la *Muqaddima* prend-elle l'aspect d'une véritable encyclopédie comprenant une géographie, une cosmographie, une ethnologie, une politique, un traité d'économie, une classification des sciences, une rhétorique, une pédagogie, et surtout une sociologie étonnamment poussée pour l'époque. C'est en méditant sur tous ces aspects de l'activité humaine, qui constitue le tissu de l'histoire, qu'Ibn Ḫaldūn dégagea un certain nombre de lois qui semblent orienter le cours des événements. Le point de départ — insistons encore une fois là-dessus — est toujours l'observation concrète. Les faits, cernés et isolés, sont ensuite minutieusement analysés dans une série de chapitres bien délimités. Cette analyse prend souvent, et même presque

toujours, l'allure d'une véritable démonstration mathématique, comprenant l'énoncé du problème, suivi de sa solution en une série d'étapes successives aboutissant à la formule *faqad tabayyana anna...*, c'est-à-dire au *CQFD* des mathématiciens. La *Muqaddima* nous fournit ainsi la vision d'un monde structuré, dont l'architecture obéit à un certain nombre de lignes de force. L'univers ḫaldūnien n'est pas un univers anarchique, le produit fortuit d'une accumulation accidentelle d'une multitude de faits et de choses : c'est un ensemble cohérent où les phénomènes se conditionnent réciproquement, et sont, par voie de conséquence, intelligibles. Pour Ibn Ḫaldūn, l'histoire est avant tout rationalisation du passé humain.

Dans cet effort de rationalisation, l'historien ne doit pas perdre de vue le présent : celui-ci prolonge en effet le passé et l'éclaire. De ses observations, de ses analyses du processus historique à travers une série de faits concrets particulièrement significatifs, en puisant dans les expériences du passé et du présent, et en les éclairant mutuellement les unes par les autres, Ibn Ḫaldūn dégagea, empiriquement et rationnellement à la fois, un certain nombre de constantes. Ces constantes lui permirent de tracer les schémas explicatifs de l'évolution des États et des civilisations.

*
* *

D'abord l'État. Ibn Ḫaldūn le considère, en raison même de la nature particulière de l'homme, comme nécessaire par lui-même. Il y a eu, et il y aura donc toujours des États, tant que la nature humaine persistera à être ce qu'elle a toujours été. L'homme, en effet, « a besoin d'une autorité répressive *(al-ḥukm al-wāzi')*, et d'un pouvoir contraignant *(al-sulṭān al-qāhir)*, car son existence ne peut être assurée sans cela » (1). Cette nécessité découle de la dualité de la nature humaine. Quoique doué de raison,

(1) *Muqaddima*, p. 67. Ibn Ḫaldūn rapporte plus loin (*Muq.*, p. 345) que tout le monde n'est pas d'accord sur ce principe de la nécessité de l'État. Certains, tels le Mu'tazilite al-Aṣamm et quelques Ḫāriǧites, pensent qu'on ne peut trouver aucun fondement à la nécessité de l'État ni dans la raison ni dans la religion, et qu'on peut très bien imaginer une communauté suffisamment juste pour ne pas avoir besoin d'un Chef d'État. Cette théorie, qu'Ibn Ḫaldūn ne partage pas, car la nature humaine ne lui inspire aucune confiance — son expérience des hommes n'était pas de nature à le rendre optimiste — est en somme celle du dépérissement de l'État.

l'homme est un animal agressif par nature (p. 71). Comme il est aussi « un animal social, [toujours] par nature » (p. 67), il est également, et par voie de conséquence, un animal « étatique ». Après avoir démontré, assez longuement, comment la vie de l'*homo faber et sapiens (ḏū-l-fikr wa-l-yadi)* (p. 70) ne peut se concevoir qu'en société, Ibn Ḫaldūn explique comment aucune société ne peut subsister sans l'existence en son sein d'un mécanisme régulateur : c'est-à-dire sans l'organisation en État.

« Puis, une fois les hommes organisés en société, comme nous venons de l'indiquer, et l'espèce humaine ayant ainsi peuplé le monde, une autorité répressive *(wāzi')*, susceptible de les protéger les uns des autres, devient dès lors indispensable. Car l'homme, en tant qu'animal, est par nature agressif et malfaisant. Les armes, ces instruments qui, en principe, ont pour but de lui permettre de se défendre contre l'agression des animaux brutes, ne sont guère suffisantes pour repousser les agressions mutuelles, car elles sont également réparties entre tous. D'où la nécessité de recourir à une autre solution pour proscrire ces agressions. On ne peut, évidemment, pas faire appel à un arbitrage extérieur à l'espèce humaine, car tous les autres animaux, aussi bien sur le plan de la raison que sur celui de l'intuition, sont inférieurs à l'homme. L'autorité répressive *(al-wāzi')* doit donc, nécessairement, appartenir à un représentant de l'espèce, disposant de la force, du pouvoir, et de la poigne nécessaire pour empêcher les uns d'attaquer les autres. Telle est, en son essence, la souveraineté *(al-mulk)*. Ce qui précède nous démontre qu'elle est particulière à l'homme, inhérente à sa nature, et lui est absolument indispensable. » (pp. 71-72).

Remarquons qu'il n'y a aucune trace, dans cette démonstration, d'arguments tirés de la foi. Bien au contraire, Ibn Ḫaldūn réfute vigoureusement les philosophes qui avancent de tels arguments (pp. 72-73). Cet aspect de la pensée d'Ibn Ḫaldūn, qui a été noté par beaucoup de ses commentateurs, a été particulièrement relevé par E. Rosenthal qui écrit que dans le système de cet auteur « l'état n'existe pas *ad maiorem Dei Gloriam*, mais plutôt pour protéger les hommes, et leur assurer ordre et sécurité. » (1)

(1) *Ibn Khalduns Gedanken über den Staat*, Munich et Berlin, 1932, p. 60.

Donnée donc immédiate de l'instinct de conservation sociale (1), et rouage nécessaire pour l'arbitrage des conflits et l'endiguement des passions, l'État, toujours en raison de sa nature même, porte en lui sa propre contradiction : il est oppresseur par vocation. La démarche d'Ibn Ḫaldūn, dans son essai d'interprétation de l'histoire universelle, nous apparaît ainsi — et nous apparaîtra de plus en plus par la suite — comme essentiellement dialectique. Il écrit :

« Comme la souveraineté *(al-mulk)* n'est, en son essence, rien d'autre que la [résultante] de la vie en société — laquelle est nécessaire par elle-même — et qu'elle a pour attribut naturel la domination *(al-taġallub)* et la contrainte *(al-qahr)*, lesquelles dérivent de l'irascibilité *(al-ġaḍab)* et de l'animalité *(al-ḥayawāniya)*, il en découle que les décisions de celui qui en est investi s'écartent, le plus souvent, de la justice *(al-ḥaqq)*, et sont préjudiciables aux intérêts matériels de ceux qui y sont soumis. En effet, dans la plupart des cas, ses exigences, pour réaliser ses desseins *(aġrāḍih)* et ses désirs *(šahawātih)*, dépassent leurs possibilités. » (2)

Autrement dit, disposer de la force, lorsqu'on est un animal irascible, est extrêmement dangereux. Or tout être humain, qu'il le veuille ou non, porte un animal irascible qui sommeille en lui. Le parfum enivrant du pouvoir a la vertu de le réveiller et de le déchaîner. D'où la nécessité de solides barreaux pour se prémunir contre cette éventualité. Ces barreaux, pense Ibn Ḫaldūn, sont les lois (p. 341), c'est-à-dire en somme les institutions. Plus ces lois sont intangibles, contraignantes pour tous, et sacrées, plus la garantie est efficace. Aussi Ibn Ḫaldūn donne-t-il la préférence à l'État Théocratique *(siyāsa dīniya)* sur l'État Laïque *(siyāsa 'aqliya)*. Il partage en effet, après avoir

(1) Voir, en dehors du passage que nous avons traduit, *Muqaddima*, p. 336, où Ibn Ḫaldūn reprend la même idée en insistant sur le fait que sans l'État l'anarchie s'installe, ce qui « aboutit à la disparition de l'espèce » *(al-mufḍī ḏālika ilā inqiṭā' al-naw')*.

(2) *Muqaddima*, pp. 340-41. De Slane, I, 384-85. Notons que le problème de l'État ne cesse d'être d'actualité. Voir par exemple l'art. de Duverger dans *Le Monde*, 10 mars 1966.

expliqué la nécessité des lois, les États en deux grandes catégories (1) selon l'inspiration de ces lois.

« Lorsque ces lois *(hāḏihi-l-qawānīn)* sont imposées par les sages *(al-'uqalā')*, les grands dignitaires de l'État *(akābir al-dawla)*, et les hommes clairvoyants du régime *(wa buṣarā'ihā)*, on aboutit à une politique basée sur la raison *(siyāsa 'aqliya)*; lorsqu'elles sont imposées par Dieu, par l'intermédiaire d'un Législateur *(šāri')* qui les institue et les promulgue, on aboutit à une politique basée sur la religion *(siyāsa dīniya)*, profitable en ce monde et dans l'au-delà. » (p. 341)

Pourtant, bien que supérieur à l'État Laïque, « auquel on peut reprocher d'être privé de la lumière de Dieu » *(fa-maḏmūmun ayḍan li'annahu naẓarun bi-ġayr nūr Allāh)* (p. 342), l'État Théocratique n'est pas toutefois, contrairement à ce que beaucoup croient, rationnellement nécessaire. De larges fractions de l'humanité, voire la majorité des hommes, ne l'ont même jamais connu (pp. 72-73 et 344). Bien plus, même ceux qui l'ont connu, tels les Arabo-musulmans, n'ont pas su le conserver pur et intact. *C'est que cette forme de gouvernement est, en effet, sans fondement dans la nature humaine.*

Or la nature humaine, qui exige seulement l'existence d'une autorité, indépendamment de toute modalité, finit toujours par prendre le dessus. Cet enseignement, Ibn Ḫaldūn le tire de l'histoire du khalifat, et de son glissement irrésistible vers le *mulk*, c'est-à-dire vers une certaine forme de gouvernement laïc (2). Cette évolution, que rien n'aurait pu empêcher, car elle

(1) Plus loin, Ibn Ḫaldūn considère trois formes de souveraineté : « La souveraineté naturelle *(al-mulk al-ṭabī'ī)* qui consiste à gouverner les masses *(ḥaml al-kāffa)* selon le bon plaisir du souverain et ses désirs *(al-ġaraḍ wa-l-šahwa)*; la souveraineté laïque *(siyāsī)* qui consiste à les gouverner selon les vues de la raison *(al-naẓar al-'aqlī)* pour leur assurer le bien-être matériel et les prémunir contre les périls ; et le khalifat qui consiste à les gouverner selon les vues de la législation révélée *(al-naẓar al-šar'ī)* pour assurer leur bien-être aussi bien dans ce monde que dans l'au-delà » (*Muqaddima*, p. 342). Mais il ne considère pas la première forme de souveraineté, privée du cadre de la loi, comme la caractéristique d'un État organisé et viable.

(2) Voir tout le chapitre intitulé *fī-nqilāb al-ḫilāfa ilā-l-mulk*, *Muqaddima*, pp. 362-374.

est inscrite dans la nature des choses (1), commença dès le lendemain de la mort du Prophète, devint nettement perceptible avec l'avènement des Omeyades, et se poursuivit dès lors irrésistiblement vers des formes de plus en plus temporelles de gouvernement. Au bout de l'évolution, « le khalifat se trouva vidé de tout contenu ; bientôt il n'en subsista plus que le nom, et le régime devint celui d'une pure royauté *(mulkan baḥtan)* » (p. 373), c'est-à-dire qu'il devint purement laïque. Autrement dit, chassez le naturel, il revient au galop. La laïcisation des régimes est en somme dans le sens de l'histoire, et rien en conséquence ne peut l'arrêter. Aussi Ibn Ḫaldūn évite-t-il soigneusement, comme tous les sunnites du reste, mais pour des raisons assez différentes, de condamner les protagonistes qui furent, plus contraints que libres, les instruments de cette évolution.

C'est que l'État Théocratique ne s'enserre pas naturellement dans l'ordre normal des choses. En particulier il est sans racine psycho-sociologique profonde dans le milieu humain. Le khalifat, par exemple, ne tire sa justification que du seul consensus *(iǧmā')* des Compagnons, à l'exclusion de toute autre considération, insiste Ibn Ḫaldūn (pp. 343-44). Or l'axe réel autour duquel pivote l'État est d'une nature totalement différente. Il est fait d'un alliage psycho-sociologique qui porte le nom de *'aṣabiya*. Rien de grand ne se fait sans cette *'aṣabiya*. Les religions mêmes ont besoin de son concours pour triompher (pp. 283-88 et 362), et elle préside en particulier à la naissance des États, qui meurent aussi de son affaiblissement, de sa corruption, ou de sa disparition.

La *'aṣabiya* est donc le véritable moteur de l'histoire, dans le système d'Ibn Ḫaldūn, ou encore, selon l'expression de E. Rosenthal, « la force motrice du devenir de l'État. » (2)

Comment la définir ? Elle est un ensemble contradictoire.

(1) *Al-mulk* en effet est le but inéluctable de la *'aṣabiya* (*Muq.*, p. 362) ; Mu'āwiya, quand même il l'aurait voulu, n'aurait pas pu échapper à la fatalité du glissement vers le *mulk* sous l'effet de la *'aṣabiya* (*Muq.*, p. 368) ; toutes les vicissitudes du khalifat s'expliquent « par l'attraction vers le *mulk* sous l'effet de la dynamique interne de la *'aṣabiya* » (*Muq.*, p. 369). Il ressort de tout le chapitre que le glissement vers le *mulk* est un mouvement fatal et inévitable.

(2) Voir *Ibn Khalduns Gedanken über den Staat*, Munich et Berlin, 1932.

Elle est essentiellement antagonisme et conflit permanent. Elle est un phénomène psycho-social qui se caractérise avant tout par la compression explosive, la tension et le mouvement, c'est-à-dire par la force d'expansion qui l'anime, et qu'elle communique au groupe. Son but ultime, en raison de sa dynamique interne qui la transcende et dont le contrôle lui échappe, est d'accaparer le pouvoir, et de s'incarner en un État. « Sache, insiste Ibn Ḫaldūn, que le pouvoir *(al-mulk)* est le but naturel de la *'aṣabiya*. Celle-ci n'a pas le choix de ne pas y tendre *(laysa wuqū'uhu 'anhā bi-ḫtiyār)*, car il s'agit d'un phénomène inéluctable qui procède de l'économie même de l'existence *(bi-ḍarūrat al-wuǧūd wa tartībih)*, comme nous l'avons déjà signalé auparavant. » (1)

Ce phénomène, pour des raisons particulières, spéciales à l'histoire du Maghreb vers la fin du Moyen Age, se laissait surtout déceler dans les structures de la vie campagnarde, et principalement nomade. Mais il n'est nullement particulier à ce genre de vie, et de production, à l'exclusion de toute autre forme d'organisation sociale (2). Ibn Ḫaldūn avait d'ailleurs eu l'intuition de cet aspect des choses. Tout en isolant et en disséquant la *'aṣabiya*, surtout à l'échelon du clan, c'est-à-dire où elle se laissait le mieux saisir et observer à son époque, il signale en effet également son existence, sous une forme bien sûr plus atténuée, et par voie de conséquence moins opérante, à l'échelon de la cité (pp. 680-82). Celle-ci, ravagée d'ailleurs par la peste (p. 53), manquait, contrairement à ce qui se passait à la même époque en Europe, d'une bourgeoisie puissante et organisée, sur laquelle le pouvoir centralisateur du souverain pût éventuellement s'appuyer. Elle n'avait pas de *'aṣabiya* nettement discernable et efficiente.

Au niveau du clan, par contre, la *'aṣabiya* était alors plus visible et plus forte que jamais. Elle se révèle à nous comme un

(1) *Muqaddima*, p. 362. Voir aussi p. 249 où on lit *fa-l-taġallub al-mulkī ġāya li-l-'aṣabiya* (l'accaparement du pouvoir est le but ultime de la *'aṣabiya*). Voir également p. 275.

(2) Arnold Toynbee particulièrement (*A Study of History*, 6e éd., 1955, III, 473 et 475) considère que la notion de *'aṣabīya* est susceptible d'extension, et que son rôle peut même être assimilé à celui que joue l'*ēthos* dans son propre système.

élan vital, ou comme une forme de la lutte pour la vie se développant à l'échelle du groupe. Elle est l'esprit du clan. Animé par elle, le clan se met d'abord en conflit avec d'autres groupes, dans le but de les dominer. Ces conflits peuvent se réduire à une sorte de phagocytose interne et stérile, et finalement avorter. C'est ce qui arrive le plus souvent, et c'est ce qui caractérise justement le siècle d'Ibn Ḫaldūn, du moins au Maghreb. Mais ils peuvent aussi déboucher, par absorption et assimilation des *'aṣabiyāt* secondaires vaincues, sur une pyramide sociale dont le sommet sera d'autant plus élevé que la base aura été plus large. Une *'aṣabiya* puissante voit ainsi le jour, et se lance dans de plus grandes aventures, qui peuvent à leur tour, si les circonstances sont favorables, se révéler fructueuses et donner naissance à de grands empires (pp. 230-31, 249-50, 290-92, et 296-97).

La *'aṣabiya* est donc à la fois la force cohésive du groupe, la conscience qu'il a de sa spécificité et de ses aspirations collectives, et la tension qui l'anime et le projette nécessairement, sans qu'il ait la liberté du choix, par degrés vers la conquête du pouvoir. A sa base on trouve ainsi l'instinct de domination, et des phénomènes de foule. Selon l'aspect sur lequel on a voulu mettre l'accent, on a proposé divers équivalents pour traduire ce terme : esprit de corps, solidarität, volonté commune (Gemeinsinn), sentiment commun (Gemeingefühl), nationalisme (Nationalismus), solidarité agnatique, solidarité (solidarity), conscience collective, virtù, une forme de la démocratie militaire décrite par Marx (1), etc.

(1) Voir les travaux de De Slane dans sa trad. de la *Muqaddima* ; L. Gumplowicz, *Ibn Chaldun, ein arabischer Soziolog des XIV. Jahrhunderts, Ausgewählte Werke IV*, Innsbruck, 1928 ; Kamil Ayad, *Die Geschichts-und Gesellschaftslehre Ibn Haldûns*, Stuttgart, 1930 ; Annemarie Schimmel, *Ibn Chaldun : Ausgewählte Abschnitte aus der Muqaddima*, Tübingen, 1951 ; T. Khemiri, *Der 'Aṣabiya Begriff in der Muqaddima des Ibn Haldûn*, dans *Der Islam*, XXIII (1936), pp. 163-188 ; G. Surdon et L. Bercher, *Recueil de Textes de Sociologie et de Droit public musulman contenus dans les « Prolégomènes » d'Ibn Khaldoûn*, Alger, 1951 ; Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*, Londres, 1957 ; Hilmi Zia Ülken, *Ibn Khaldoun Initiateur de la Sociologie*, dans *A'mâl Mahraǧân Ibn Khaldûn*, Le Caire, 1962, p. 38 ; H. Ritter, *Irrational solidarity group : a Socio-Psychological study in connection with Ibn Khaldûn*, dans *Oriens*, I (1948), p. 2 ; G.-H. Bousquet, *Les Textes sociologiques et économiques de la Muqaddima (1375-9)*, Paris, 1965, pp. 12-13 ; Y. Lacoste, *Ibn Khaldoun, Naissance de l'histoire*, Paris 1966 ; et E. I. J. Rosenthal, *Islam in the Modern National State*, Cambridge, 1965.

Analysant son contenu, surtout sous sa forme tribale — mais en usant d'une formulation théorique qui ne laisse aucun doute sur la portée générale du phénomène dans son esprit — Ibn Ḫaldūn met particulièrement l'accent sur l'infrastructure agnatique qui la sous-tend. Les membres du groupe ont généralement le sentiment d'être liés les uns aux autres par les liens du sang. Ces liens, précise toutefois l'auteur de la *Muqaddima*, sont, sauf exception, fictifs *(al-nasab amrun wahmī lā ḥaqīqa lahu)* (1), ce qui ne les empêche pas d'être extrêmement puissants et opérants. Or seul le résultat compte.

« Lorsque les fruits des liens du sang *(ṯamarāt al-nasab)* sont assurés, c'est comme si ces liens existaient effectivement, insiste Ibn Ḫaldūn. Car, qu'une personne appartienne [par le sang] à tel ou tel groupe, cela n'a aucun sens *(li-annahu lā ma'nā li-kawnihi min hā'ulā'i wa min hā'ulā'i)*, ce qui importe c'est d'être soumis aux mêmes lois *(aḥkāmihim)*, et de subir le même sort *(aḥwālihim)* que l'ensemble des membres du groupe, c'est-à-dire d'être comme soudé à eux *(wa ka'annahu iltaḥama bihim)* » (p. 229).

La fiction généalogique, si vivante soit-elle, masque donc une réalité plus profonde : celle de la communauté des intérêts, des aspirations, et du destin, servie par une forme particulière et assez complexe de rapports sociaux, qui revêtent dans l'ensemble une structure semi-vassalique.

Cette communauté n'entraîne pas en effet l'égalité des membres du groupe. La *'aṣabiya* n'exclut pas la hiérarchie. Elle la suppose plutôt. Elle est en effet, comme nous l'avons vu, sous sa forme la plus achevée et la plus opérante, le résultat de l'assimilation d'un nombre de plus en plus élevé de *'aṣabiyāt* secondaires. Aussi se présente-t-elle comme un corps cristallin, où les différentes molécules constitutives sont structurées selon une hiérarchie bien déterminée, et liées entre elles par une multitude de ligatures de différentes natures. Ces ligatures sont, bien sûr, celles du sang *(nasab)*, mais aussi celles de la clientèle *(walā')*, de l'alliance *(ḥilf)*, du voisinage *(ǧiwār)*, etc. A l'inté-

(1) *Muqaddima*, p. 229. Voir aussi pp. 225-26, et p. 330, où l'auteur revient sur cette même idée.

rieur de chaque élément on retrouve, bien entendu, également la même hiérarchie. Cette structuration entraîne naturellement le développement d'une véritable noblesse *(šaraf)* (1) à l'intérieur du groupe. Les Maisons *(al-Buyūt)* et les hommes se trouvent ainsi pris, les uns et les autres, dans les maillons d'un véritable filet de subordinations réciproques. Ces subordinations représentent le protoplasme psychique et sociologique constitutif de la *'aṣabiya*. Comme elles forment, à tous les niveaux *(nasab, walā', ḥilf, ǧiwār)*, de véritables liens d'homme à homme, il en résulte que la structure de la *'aṣabiya* est identique à celle qui caractérise le mieux le système féodal (2). Si la *'aṣabiya* ne déboucha pas cependant sur une véritable féodalité, c'est qu'elle manqua de modèle à suivre. D'autres facteurs jouèrent également contre une telle évolution. Au lieu de conquérir des fiefs, la *'aṣabiya* présida donc, lorsque le succès lui sourit, à l'édification des États et des empires.

Il est ainsi dans le sens de l'histoire que les États, par ailleurs nécessaires par eux-mêmes, naissent, selon une logique implacable, d'un certain rapport de forces où la *'aṣabiya* joue un rôle déterminant.

Leur mort aussi est intimement liée à l'évolution de la *'aṣabiya*. L'État, on l'a vu, est oppresseur par nature. Les lois, destinées à éviter ce risque, ne jouent pas toujours efficacement. La plénitude du pouvoir implique des risques d'abus. La *'aṣabiya*, qui n'est ni bonne ni mauvaise en soi, et qui ne se légitime qu'en se mettant au service du bien, risque donc d'être un instrument de spoliation et d'oppression, ce qui en définitive mine l'État (pp. 255-58 et 363-64).

Mais les États meurent surtout de la corruption de la *'aṣabiya*

(1) Voir tout le chapitre intitulé : « Où il est montré que la Maison Illustre *(al-Bayt)* et la Noblesse *(al-šaraf)* n'ont d'existence réelle et véritable que là où il y a *'aṣabiya*, et que partout ailleurs elles ne représentent que l'apparence et le semblant de la réalité » (*Muqaddima*, pp. 234-37).

(2) Sur les points communs qui caractérisent les structures de la *'aṣabiya* et de ce que Marc Bloch appelle « le premier âge féodal », voir, de ce dernier, *La Société féodale, la formation des liens de dépendance*, Paris, 1939, pp. 191-2, 194, 196, 212 et 221. Voir aussi Bišr Fāris, *L'Honneur chez les Arabes*, et R. Boutruche, *Seigneurie et Féodalité*, Paris, 1959. Dans le monde arabo-musulman le mécanisme d'évolution vers des structures vraiment féodales se trouva toutefois bloqué à mi-chemin.

elle-même et de son asservissement, c'est-à-dire de la dégradation des valeurs et des vertus qui avaient assuré son développement. La *'aṣabiya* charrie, dans les courants qui la constituent, les germes de sa décomposition et de son déclin. Elle est un composé éminemment dialectique : sa réalisation amorce son auto-destruction sous l'effet des contradictions qui lui sont inhérentes. D'abord le pouvoir l'amollit. Les membres du groupe perdent les vertus guerrières, « la spécialisation belliqueuse » propre aux nomades, selon l'heureuse expression de P. Hubac. De pionniers, ils deviennent des jouisseurs. Leurs descendants surtout, qui n'ont jamais connu les luttes de la période héroïque, se montrent incapables de soutenir le régime fondé par les ancêtres. La flamme du début, qui permettait aux pionniers d'affronter avec joie la mort *(yastaṭībūn al-mawt fī binā'i maǧdihim*, p. 300), s'éteint. On perd la foi et on ne meurt plus pour la cause *(wa qalla an yasta'ǧira aḥadun nafsahu 'alā-l-mawt*, p. 300).

On meurt d'autant moins pour la cause que la logique du pouvoir entraîne la domestication, ou l'élimination progressive, des fondateurs du régime. Ibn Ḫaldūn développe, à ce propos, une doctrine qui rappelle étonnamment celle de « la circulation des élites », à laquelle Vilfredo Pareto (1848-1923) a lié son nom (1). La concentration de plus en plus grande de l'autorité, note-t-il, entraîne progressivement le rétrécissement corrélatif de la base qui la soutient. « Le culte de la personnalité » *(al-infirād bi-l-maǧd*, pp. 296-97, 300 et 328), succède alors à la « collégialité » *(al-maǧd al-muštarak*, p. 300) des temps héroïques. La *'aṣabiya* qui avait fondé le régime devient bientôt elle-même un objet de suspicion. Le Chef de l'État, pour mieux asseoir son autorité et accaparer le pouvoir sans partage, essaye alors par tous les moyens, y compris la corruption et le meurtre (pp. 530-31), de l'asservir, de la désagréger et de l'éliminer. Tous ceux qui peuvent constituer une menace pour son régime

(1) V. Pareto expose sa doctrine de « la circulation des Élites » dans le chap. XIII qui achève son *Traité de Sociologie générale*, éd. fr. par P. Boven, Lausanne, 1919, II, 1644-1761. On peut également consulter, sur le problème des élites et de la mobilité sociale, H. D. Lasswell, D. Lerner, et C. Easton, *The comparative study of elite*, New York, 1952 ; et C. Wright Mills, *The power elite*, New York, 1956.

subissent d'une façon générale le même sort (p. 297). La logique des faits veut que les premières victimes soient toujours les personnalités les plus proches du détenteur du pouvoir, et partant les plus potentiellement dangereuses. Lorsque le moment est arrivé de procéder aux « purges », jugées indispensables à la santé du régime, « les premiers nez que le Chef de l'État rase sont ceux de ses parents et de ses proches, et de tous ceux qui partagent avec lui les honneurs du pouvoir. » (1) (*kāna awwal mā yağda' 'unūfa 'ašīratih wa ḍawī qurbāh al-muqāsimīn lahu fī-sm al-mulk*, p. 530). Il s'appuie alors sur une nouvelle classe dirigeante — recrutée parmi les clients *(al-mawālī)* de l'État, plus faciles à manier — et sur une foule de parvenus *(musṭana'īn)* (2)

Cette politique entraîne fatalement l'usure de la *'aṣabiya*, c'est-à-dire de la classe dirigeante. On ne se sent plus concerné par la gloire de faire triompher quelque idée ou quelque chose. Par ailleurs l'augmentation des dépenses, qui résulte forcément de toute politique de prestige et de corruption, a des incidences fâcheuses sur le budget. On assiste alors à la concentration des richesses, à la paupérisation de plus en plus grande des masses, à l'inflation, et à la détérioration des finances et de l'économie (pp. 301, 501-3 et 534-5). En même temps le luxe devient de plus en plus tapageur. V. Pareto parlerait ici, dans son système particulier et dans sa terminologie propre, de l'accroissement néfaste « des résidus de la sixième classe », c'est-à-dire de la « religion sexuelle » (3). Désormais l'État, privé de sa *'aṣabiya*, s'écroule sous les effets conjugués de ces deux fléaux destructeurs que sont le luxe et l'oppression (*al-taraf wa-l-qahr*, p. 530).

Ainsi l'État, tel que l'avait observé et décrit Ibn Ḫaldūn, n'est pas un édifice stable, homogène et cohérent. Il porte en lui, dès sa genèse, ses contradictions internes, qui ne sont autres que les germes de sa vieillesse *(haram)*. Cette vieillesse est

(1) On peut rapprocher sur ce même sujet les idées d'Ibn Ḫaldūn de celles de V. Pareto (*Traité de Sociologie Générale*, vol. II, paragr. 2477 à 2483. Voir aussi les paragr. 2521, 2546, 2548, 2550, 2551, et 2609).

(2) Voir le chap. intitulé : « Du soutien que le Chef de l'État recherche, contre sa nation *(qawmih)* et les membres de sa *'aṣabiya*, parmi les clients *(al-mawālī)* et les parvenus *(al-musṭana'īn)* dans l'État », pp. 330-32. Voir également *Muqaddima*, p. 531.

(3) Voir le *Traité de Sociologie Générale*, paragr. 2521.

inéluctable, car elle est un phénomène naturel dans la vie de l'État (*taḥduṯu li-dawla bi-l-ṭab'*, p. 528). Autrement dit, le pouvoir use. L'État se présente donc à nous comme un véritable corps vivant en perpétuelle transformation dialectique. Il évolue, mue, change, et finalement, à mesure qu'il s'étend, se corrompt et se décompose sous l'effet de ses contradictions internes. Né de la *'aṣabiya*, il meurt de ses défaillances et de son auto-destruction.

Ces considérations, toutes étayées par de multiples exemples, puisés dans l'histoire de l'Islam notamment, ont amené Ibn Ḫaldūn à imaginer son fameux schéma cyclique d'interprétation du passé (1). Une loi se dégage de l'examen de ce passé, dit-il en substance : les États subissent le même sort que l'homme ; ils naissent, s'usent, vieillissent et meurent ; et on peut déterminer leur âge moyen. « Celui-ci n'excède pas, dans la plupart des cas, l'espace de trois générations » (p. 304), soit — en évaluant la vie d'une génération à quarante ans environ — cent vingt années d'une façon générale. L'État passe donc par trois étapes principales : celle de la jeunesse et de la croissance ; celle de la maturité et de la concentration du pouvoir ; et celle enfin de la jouissance et de la décadence qui mène vers la mort (pp. 304-7). Ce cycle, qui peut être perturbé par des accidents plus ou moins graves en cours de route, amenant soit l'avortement avant terme, soit le recouvrement d'une nouvelle jeunesse, particulièrement grâce à l'injection d'un sang neuf (p. 250), est dans l'ensemble irréversible et fatal.

Au cours de cette évolution cyclique ternaire, l'État passe par plusieurs phases, caractérisées par des styles différents dans la façon de conduire les affaires. Les mœurs évoluent en effet et changent à mesure que le régime avance en âge. « Les hommes

(1) Comme le note V. Pareto, avec de nombreux exemples à l'appui (*op. cit.*, II, § 2330), les théories cycliques ne présentent aucune originalité par elles-mêmes. Voir aussi Y. Lacoste (*Ibn Khaldoun*, p. 124). La démarche et le contenu importent en effet plus dans ce domaine que le cadre, assez banal par lui-même. La démarche d'Ibn Ḫaldūn, frappée au coin de l'empirisme, est particulièrement supérieure à celle de G. B. Vico (1667-1744), dont le cyclisme ternaire correspond à une métaphysique admise *a priori* (voir sa *Scienza Nuova*, trad. fr. J. Michelet, Paris, 1827, reprise par G. Bourgin, Paris, 1927, p. 83 ; voir aussi V. Pareto, *op. cit.*, II, § 2330). Tous les schémas cycliques ne sont donc pas de même nature, ni d'égale valeur.

au pouvoir, à chaque phase *(ṭawr)*, acquièrent des mœurs caractéristiques de cette phase, sans relation avec celles de la période précédente » (p. 313). Ibn Ḫaldūn distingue cinq phases principales : celle du triomphe *(al-ẓafar)*, du partage des responsabilités, et de la vitalité ; celle de l'absolutisme *(al-istibdād)* et des « purges », dont les victimes sont particulièrement les proches collaborateurs du Chef de l'État ; celle des loisirs *(al-farāġ)* et de la jouissance ; celle du repli *(al-qunū' wa-l-musālama)* et du respect des traditions ; et enfin celle du gaspillage *(al-isrāf wa-l-tabḏīr)* et de la gabegie, qui annonce l'imminence du terme fatal (pp. 313-6).

Ainsi donc les États sont mortels. Ils n'échappent pas, en somme, à la loi commune. Pour appuyer encore davantage ses constatations, fruit de l'observation, et de l'analyse du processus historique, Ibn Ḫaldūn ne dédaigne pas, en effet, de faire appel à d'autres arguments, puisés dans le monde cosmique et biologique, soumis lui aussi au rythme cyclique et à la loi de dépérissement universel (pp. 72 et 304). La loi, d'abord découverte empiriquement, se trouve ainsi, après coup, vérifiée à l'échelle cosmique et coordonnée à l'universel. Fruit de la généralisation et de la systématisation à partir d'un certain nombre d'observations, concrètes mais forcément limitées, cette loi, une fois intégrée dans un cadre cosmique, acquiert de la sorte une portée plus générale, et, ayant subi avec succès cette épreuve, prend un aspect plus contraignant encore.

Mais si les États, c'est-à-dire les régimes divers et successifs, passent, l'État, lui, demeure, car il est nécessaire. « Lorsque la souveraineté *(al-mulk)* échappe à une fraction d'un peuple *(ba'ḍ al-šu'ūb)*, elle passe nécessairement à une autre fraction de ce même peuple, tant que la *'aṣabiya* ne les quitte pas » (p. 260), c'est-à-dire tant qu'une nouvelle classe dirigeante peut émerger de leurs rangs. L'histoire nous enseigne donc que l'État, éphémère dans ses modalités et ses incarnations diverses et successives, se régénère sans cesse, sous l'effet de la force motrice de la *'aṣabiya*, et renaît perpétuellement de ses cendres. Il est comme une chaîne infinie, faite fatalement, en raison de la loi universelle d'usure, de rotation et d'évolution, d'une suite sans fin d'anneaux finis. Tel est l'un des sens de l'histoire.

L'autre est celui de la marche toujours recommencée vers la civilisation. En effet, l'histoire nous enseigne aussi qu'une force irrésistible pousse, fatalement et nécessairement, les hommes de la barbarie vers des formes de vie de plus en plus civilisées.

Sous quel effet s'engage cette marche forcée, dans cette direction inscrite dans l'ordre naturel des choses ? D'abord, nous dit Ibn Ḫaldūn, « l'homme est sociable par nature » *(al-insān madanī bi-l-ṭab')*, c'est-à-dire, explique-t-il, que sa vie ne s'épanouit pleinement que dans la cité *(al-madīna*, p. 69). Ainsi, à travers la socialisation, qui débouche naturellement sur l'urbanisation, l'homme tend par nature vers la civilisation comme but ultime du mouvement qui le pousse en avant.

Ce mouvement se fait, lui aussi, sous l'action stimulante de la *'aṣabiya*. Mais toute *'aṣabiya* ne débouche pas forcément sur un État et une civilisation .Elle peut avorter (pp. 251-52 et 293-96). Elle peut également être négative et purement destructrice. Les Arabes nomades par exemple, et tous ceux qui mènent une existence similaire, constituent de véritables fléaux pour tout État organisé, et pour toute civilisation en général. On connaît, bien sûr, le fameux chapitre de la *Muqaddima* intitulé : « Lorsque les Arabes s'emparent de certains pays, bientôt ces pays ne sont plus que ruines ». (1) Ibn Ḫaldūn, littéralement

(1) *Muqaddima*, pp. 267-9 ; trad. De Slane, I, 310-313 ; trad. G. Surdon et L. Bercher, *Recueil de Textes de Sociologie et de Droit public musulman contenus dans les « Prolégomènes » d'Ibn Khaldoûn*, Alger, 1951, pp. 52-53. Le jugement, apparemment sévère, que porte Ibn Ḫaldūn dans ce chap. sur les Arabes a fait couler beaucoup d'encre. L'examen tant soit peu attentif de ce chap., ainsi que des autres textes de la *Muq.* où le mot *'arab* intervient, nous indique cependant avec certitude qu'Ibn Ḫaldūn pensait dans ce cas, et dans les autres cas similaires, exclusivement à certains nomades inaptes à promouvoir une civilisation, qu'ils fussent arabes, berbères, turcs ou mongols (*Muq.*, pp. 212-13). Sur cette question voir la longue et excellente note de Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*, pp. 199-200, note 1. Aux références indiquées dans cette note ajouter un bon article de 'Abd al-'Azīz al-Dūrī, *Ibn Ḫaldūn wa-l-'Arab*, dans *A'māl Mahragān Ibn Ḫaldūn*, Le Caire, 1962, pp. 501-515. Dans le même recueil, pp. 491-500, consulter aussi l'art. de Sāṭi' al-Ḥuṣrī, *Difā' 'an Ibn Ḫaldūn*. Voir également G. Ayache, *Ibn Khaldoun et les Arabes*, dans *Ibn Khaldoun*, Colloque de mai 1962, organisé par la Faculté des Lettres de Rabat, éd. Dār al-Kitāb, Casablanca, pp. 19-32. Voir également Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun*, Paris 1966, pp. 87-107, chap. intitulé *Le mythe de l'« invasion arabe »*, où l'auteur réfute avec véhémence l'exploitation faite de certaines idées d'Ibn Ḫaldūn habilement isolées de leur contexte.

traumatisé par l'exemple des Hilaliens (1), nous y explique comment il est impossible d'édifier une civilisation lorsqu'on opte pour l'anarchie, propice au pillage, comme mode de vie, et lorsqu'on démolit les monuments pour en utiliser les pierres comme supports de marmites, et les poutres comme piquets de tentes.

C'est que, dans la naissance des civilisations, le genre de vie, les modes de production, et les facteurs économiques d'une façon générale, jouent un rôle déterminant, presque exclusif. On avait déjà remarqué, et cela saute aux yeux, que la méthode d'interprétation d'Ibn Ḫaldūn « élimine résolument l'individu » (2). L'explication est ailleurs. Elle est dans l'alternance de certains phénomènes qui dépassent l'homme pris individuellement. La vie primitive *(al-badw)* (3), et la vie civilisée *(al-ḥaḍar)*, font partie de ces phénomènes. Le passage de la première forme de vie à la seconde est pour Ibn Ḫaldūn quelque chose de naturel et d'inéluctable.

Il est le résultat de la transformation économique que subit fatalement toute société, du passage inévitable de l'économie de subsistance *(al-miqdār al-laḍī yaḥfaẓ al-ḥayāt*, p. 211) — qui est celle de la vie assez primitive des pasteurs et des ruraux — à l'économie d'abondance et d'épargne *(al-zā'id 'alā-l-ḍarūra)* (4), caractérisée par le développement des industries *(al-ṣanā'i')* et

(1) Il les cite en exemple dans ce chap., p. 269. A. Toynbee avait bien saisi l'importance de l'impact hilalien sur la pensée d'Ibn Ḫaldūn (*A Study of History*, III, 473). Sur les Banu Hilāl et leur infiltration catastrophique au Maghreb au XI^e siècle, voir H. R. Idris, *La Berbérie Orientale sous les Zirides, X^e-XII^e siècles*, I, 205-249. Il ne faut toutefois pas exagérer leur rôle, ni en faire le facteur unique de la destruction de la civilisation ifrīqiyenne. Voir le C. R. de M. Talbi de la thèse de H. R. Idris, dans *Arabica*, X (1963), p. 218.

(2) De Slane, *Les Prolégomènes*, I, XXVII.

(3) Muhsin Mahdi, dans une note bien documentée (*Ibn Khaldûn's Philosophy of History*, pp. 193-4, note 7), montre que dans la *Muqaddima* le sens essentiel de *badw/badawī* ne correspond pas à nomade, campagnard, etc. Il le fait correspondre plutôt à primitif. Le fait de n'avoir pas marqué cette distinction essentielle a entraîné beaucoup d'erreurs et de confusions, note-t-il.

Nous pensons, comme on le verra plus loin, que le terme *badw* désigne le plus souvent dans la *Muqaddima* la vie pastorale et rurale. Muhsin Mahdi a cependant raison dans la mesure où, pour Ibn Ḫaldūn, ces genres de vie ont toujours quelque chose de plus ou moins primitif. Voir par exemple la *Muqaddima*, p. 307.

(4) *Muqaddima*, p. 211. Voir aussi pp. 649 et 724-5 où Ibn Ḫaldūn nous montre comment les surplus de services et de biens sont investis pour répondre à des besoins de plus en plus raffinés de l'homme.

du commerce. L'homme se civilise sous la pression de la révélation de ses besoins, et de leur satisfaction progressive, grâce aux inventions illimitées d'une industrie sans cesse diversifiée. Il s'agit, comme on le voit, d'une civilisation toute matérielle, donnant lieu à une vie de plus en plus luxueuse et raffinée. Ces idées, Ibn Ḫaldūn les exprime dans un chapitre conduit avec une rigueur mathématique, et doté d'un titre expressif : « Le passage de la vie primitive à la vie civilisée est un phénomène naturel. » (1) Il leur donne aussi une formulation théorique d'une résonance étonnamment moderne. Pour répondre aux exigences d'un raffinement de plus en plus poussé, écrit-il, « les industries *(al-ṣanā'i')*, traduites continuellement de la puissance en acte *(min al-quwwa ilā-l-fi'l)*, sont sollicitées jusqu'à l'extrême limite de ce qu'elles peuvent offrir. » (p. 211). La civilisation n'est donc rien d'autre que le résultat de la transformation du genre de vie des générations, sous l'aiguillon des besoins, exigeant de l'ingéniosité de l'homme de traduire en actes les moyens propres à les satisfaire. « Sachez, insiste Ibn Ḫaldūn, que les différences que l'on remarque entre les générations, dans leurs manières d'être, ne sont que la traduction des différences qui les séparent dans leurs genres de vie *(innamā huwa biḫtilāfi niḥlatihim min al-ma'āš*, p. 210) (2). En somme, les mutations économiques, qui changent les « manières d'être » des gens, et le développement de la civilisation qui s'ensuit, sont deux phénomènes, solidaires et inéluctables, qui se conditionnent réciproquement.

Ces mutations économiques sont elles-mêmes le résultat de la

(1) *Fī anna aġyāl al-badw wa-l-ḥaḍar ṭabī'iyya, Muqaddima*, p. 210. Les trad. de De Slane (*op. cit.*, I, 254-5) et de G. Surdon et L. Bercher (*op. cit.*, pp. 7-8) ne donnent pas une idée parfaitement adéquate de son contenu.

(2) G. H. Bousquet, qui traduit différemment ce passage, le rapproche de cette affirmation de K. Marx, extraite de sa préface à la *Critique de l'Économie politique :* « Le mode de production de la vie matérielle détermine, en général, le processus social, politique et intellectuel. » (*Les textes sociologiques et économiques de la Muqaddima*, Paris, 1965, pp. 133, note 1).

La similitude est en effet frappante. Elle n'est pas la seule. Par plus d'un aspect de sa *Muqaddima*, Ibn Ḫaldūn peut être en effet considéré comme un précurseur du matérialisme historique. Yves Lacoste, dans un article qu'il lui a consacré dans la *Pensée* (n° 69, sept.-oct. 1956), puis dans une œuvre récente (*Ibn Khaldoun, naissance de l'histoire, passé du tiers-monde*, Paris 1966) exploite justement avec une grande habileté ces aspects.

division du travail, de plus en plus poussé, et de la spécialisation. Si un seul homme, fait en effet remarquer Ibn Ḫaldūn, est incapable de produire le strict nécessaire pour lui-même, la production, par contre, dépasse largement les besoins du groupe, à mesure que celui-ci s'étend (développement démographique) et que ses membres se spécialisent (développement technique) (p. 649). Le surplus de productivité ainsi assuré est alors orienté pour répondre au besoin de luxe, et aux mœurs que ce dernier engendre » *(faṭuṣraf fī ḥālāt al-ṭaraf wa 'awā'idih*, p. 649). Comme par ailleurs « les richesses ne sont que les contreparties des services » (1) *(al-makāsib innamā hiya qiyam al-a'māl)*, il s'ensuit qu'à mesure que ces services se multiplient et se diversifient, l'aisance augmente et s'étend, avec elle l'exigence de perfection s'accroît, et de nouveaux besoins se créent. « Pour les satisfaire, on invente de nouvelles industries » *(wa-ṣṭunbiṭat al-ṣanā'i' li-ṭaḥṣīlihā*, p. 650). Et ainsi, de proche en proche, de palier en palier, « le revenu de la cité s'accroît *(ṭaḍā'afa-l-kasb fī-l-madīna*, p. 650), ce qui se traduit par davantage de raffinement *(ṭa'annuq)* et de luxe *(ṭaraf)*. La spécialisation et la diversification des métiers, de plus en plus poussées à outrance pour assurer désormais à l'homme, non plus le nécessaire, mais le superflu *(al-kamālāt)*, peuvent atteindre l'absurde, nous dit Ibn Ḫaldūn, qui cite, à titre d'exemple, le cas des dresseurs d'oiseaux du Caire (p. 725).

Ainsi la civilisation matérielle — celle qui intéresse apparemment le plus Ibn Ḫaldūn comme élément d'explication du cours de l'histoire — se trouve être le produit du développement démographique, social, urbain et économique, développement lui-même conditionné par les besoins sans cesse accrus, et de plus en plus sophistiqués, de l'homme.

Celui-ci, dans cette progression infinie vers la civilisation, passe par deux stades, désignés respectivement par *'umrān badawī* et *'umrān ḥaḍarī*.

(1) *Muqaddima*, p. 650. Voir aussi p. 519 ainsi que tout le chapitre intitulé : « De la définition des termes *rizq* et *kasb*. Le *kasb* est le prix du travail de l'homme. » (pp. 686-690). Ibn Ḫaldūn y esquisse une véritable théorie assez élaborée de la valeur. M. Atallah Borham a consacré à *La Pensée économique d'Ibn Ḫaldūn* une thèse d'université, Paris, 1964, que nous n'avons pu malheureusement consulter.

La notion de *'umrān* est essentielle dans le système d'Ibn Ḫaldūn. Elle est la clé de voûte de sa *Muqaddima*, et elle en commande entièrement l'architecture. Tous les chapitres s'y ordonnent par rapport à cette notion, ou se justifient par elle. Ibn Ḫaldūn traite en effet successivement : du *'umrān* d'une façon générale ; du *'umrān badawī* ; de l'État et des institutions ; du *'umrān ḥaḍarī* ; des industries et des problèmes économiques ; et enfin des sciences et de la culture. Tout dans ces chapitres, y compris la gradation retenue, a pour but de saisir et d'éclairer les divers aspects du *'umrān*. La *Muqaddima* toute entière, nous avertit d'ailleurs Ibn Ḫaldūn d'une façon tout à fait explicite (1), n'a d'autre objet que la science du *'umrān*, science nouvellement créée pour tenter de saisir le sens de l'histoire. Or le sens du terme *'umrān* n'est pas toujours obvie (2), et il varie du reste avec le contexte. D'où la nécessité de tenter d'abord de l'élucider, si nous voulons nous donner la clé susceptible de nous permettre de pénétrer la pensée profonde d'Ibn Ḫaldūn.

Le premier concept que l'on trouve dans la racine *'MR* est celui de vie. Le sens de peupler qui en dérive, et que l'on rencontre dans les verbes *'amara* et *'ammara*, est le plus usité. Du verbe *'amara* dérivent trois *maṣdar : 'imāra*, *'umūr* et *'umrān*. Le verbe *'amara* signifie aussi faire fructifier. Ibn Manẓūr (3) cite à l'appui de ce sens l'expression : *'amara-l-raǧulu mālahu* (l'homme a fait fructifier son bien). Dans le concept de *'umrān* se trouvent donc réunies les notions de peuplement et de mise en valeur. Le Coran confirme cette acception. Ibn Manẓūr cite à ce propos le membre de verset suivant : *huwa 'anša'akum min al-arḍ wa-sta'marakum fīhā* (Il vous a créés à partir de la Terre, et vous a permis de la peupler et de la mettre en valeur), qu'il commente ainsi : « C'est-à-dire Il vous a autorisés *(aḏina lakum)* à la peupler *(fī 'imāratihā)*, à en tirer votre subsis-

(1) Voir *Muqaddima*, p. 7.

(2) Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir la trad. de De Slane de la *Muqaddima*. Par exemple, I, 84. Les hésitations et les approximations de De Slane ont particulièrement obscurci la pensée d'Ibn Ḫaldūn pour les non-arabisants.

(3) *Lisān*, éd. de Beyrouth, 1955, IV, 604.

tance (1), et a fait de vous ses habitants *('ummārahā).* » Là s'arrêtent les indications que l'on peut tirer des dictionnaires.

Ni Ibn Manẓūr (m. 1311), qui est légèrement antérieur à Ibn Ḫaldūn, ni les auteurs du *Qāmūs* et du *Tāǧ*, c'est-à-dire al-Fīrūzabādī (m. 1414) et al-Zabīdī (m. 1791), qui lui sont pourtant postérieurs, n'accordent en effet un intérêt particulier au mot *'umrān*, qui est simplement attesté, sans commentaire. On peut donc penser que c'est Ibn Ḫaldūn qui a lancé ce terme dans son acception technique, ce qui explique les silences que nous avons signalés. Les dictionnaires que nous avons cités ne sont en effet que des dictionnaires de dictionnaires, c'est-à-dire le fruit de la compilation, et non du dépouillement des textes. Le *'umrān*, tel que le conçoit Ibn Ḫaldūn, véritable néologisme dans son acception usité pour les besoins de la Nouvelle Science, n'eut donc pas l'honneur d'être accueilli par les grands monuments de la langue, exclusivement réservés, comme on sait, au *faṣīḥ*. Nous sommes donc bien forcés, pour poursuivre nos efforts tendant à l'élucider, de nous adresser désormais exclusivement à la *Muqaddima*.

Demandons donc à celle-ci : Qu'est-ce que le *'umrān* d'une façon générale ? C'est d'abord, nous enseigne-t-elle, une notion démographique. Le concept de *'umrān* est en effet toujours lié, dans la *Muqaddima*, à celui de population. *Al-'umrān*, c'est en premier lieu la terre habitée (2). Ce sens ressort de nombreux chapitres, tels ceux où Ibn Ḫaldūn s'interroge sur la proportion des terres habitées du globe (*qisṭ al-'umrān min al-arḍ*, p. 74) ; où il note que l'hémisphère nord est le plus peuplé (*akṯar 'umrān*, p. 83) ; où il constate d'une façon générale une gradation dans le peuplement (*al-'umrān mutadarriǧ*, p. 84) liée au climat ; et où il remarque enfin que la population de la terre (*'umrān al-arḍ*,

(1) *Lisān*, IV, 604, On y lit : *wa-stiḫrāǧi qawmikum*. Il faut évidemment corriger *qūtikum*. R. Blachère, *Le Coran*, Paris, 1957, p. 252, n'avait pas retenu ce sens. Le verbe *'amara*, dans le sens de peupler et de mettre en valeur, se trouve également dans le Coran, XXX, 9.

(2) A ce titre Ibn Ḫaldūn l'oppose à *tamaddun*. On lit dans la *Muqaddima*, p. 6 : *wa šaraḥtu fīhi min aḥwāl al-'umrān wa-l-tamaddun*. Notons que le terme *tamaddun* ne se rencontre que très rarement dans la *Muqaddima*, par exemple p. 214, dans cette expression : *naǧidu al-tamaddun ġāya li-l-badw yaǧrī ilayhā*. L'arabe moderne l'a toutefois retenu, à côté de *ḥaḍāra*, pour désigner la civilisation.

p. 53) n'est pas stable, certaines régions pouvant connaître, pour des raisons politiques (p. 675), économiques (pp. 729-30) ou sanitaires — pestes (p. 53), élévation du taux de la mortalité et famines (pp. 542-44) — un dépeuplement *(yanḥaqiṣu 'umrānuh — ḥanāquṣ al-'umrān)* plus ou moins durable et poussé. Tous ces passages, toutes les expressions citées, indiquent indubitablement que, pour Ibn Ḫaldūn, le *'umrān* correspond avant tout, conformément du reste aux sens indiqués par les dictionnaires, à des notions de peuplement et de densité démographique. A partir de ces deux notions le sens du terme va désormais, par une évolution sémantique tout à fait normale, se diversifier, se nuancer et s'enrichir, pour désigner tous les faits de civilisation nés du contact de la Terre et des Hommes.

La densité démographique, en particulier, joue un rôle important. Elle est, dans le système ḫaldūnien, un facteur de prospérité, donc de civilisation. Il s'agit là d'une idée capitale qui imprègne la *Muqaddima* dans sa totalité. Aussi serait-on tenté de dire, n'était-ce l'anachronisme, qu'Ibn Ḫaldūn est un anti-malthusien résolu et convaincu.

Il définit d'abord ainsi le *'umrān* : « Il consiste à habiter *(al-ḥasākun)*, ou à séjourner *(al-ḥanāzul)* ensemble, dans une grande ville *(miṣr)*, ou un campement *(ḫilla)*, pour profiter de l'existence en commun *(li-l-'uns bi-l-'ašīra)*, et se plier aux exigences de la vie *(iqtiḍā' al-ḥāǧāt)* d'une façon générale. Les hommes sont en effet enclins, par nature, à s'entraider pour se procurer leur subsistance *(ma'āš*, p. 67). »

Les hommes se rassemblent donc, et s'organisent en communauté, sous l'effet d'impératifs économiques liés à leur nature. En effet, un homme seul n'arrive jamais à satisfaire ses besoins les plus rudimentaires. Par contre, la production de plusieurs hommes réunis dépasse toujours largement leurs besoins (pp. 69-71 et 649). C'est par ce mécanisme, c'est-à-dire grâce à la productivité liée au nombre, que le *'umrān*, de simple rassemblement démographique, se transforme en civilisation.

Si « la concentration démographique » (*wufūr al-'umrān*, p. 151), c'est-à-dire en fait le capital travail, ne constitue pas, en effet, à elle seule une condition suffisante de prospérité — il faut aussi un milieu, géographiquement (*zakā' al-manābit wa-*

'tidāl al-ṭīna, p. 151), et politiquement (p. 665), favorable — elle n'est pas moins, dans le système ḫaldūnien, une condition nécessaire et primordiale. Les biens sont d'abord des bras. L'or et l'argent, en particulier, ne sont pas des biens réels (pp. 688-700). Ibn Ḫaldūn ridiculise, en passant, les chercheurs de trésors, qu'il considère comme des oisifs et des incapables. Pour lui, les véritables richesses sont avant tout le fruit du travail. « Les profits et les acquis *(al-mufādāt wa-l-muktasabāt)* ne sont rien d'autre, en totalité ou en majeure partie, que le prix du travail humain » (*qiyam al-a'māl al-insāniya*, p. 689), affirme-t-il avec force. Or « à l'intérieur d'une collectivité donnée, le produit du travail dépasse toujours, plus ou moins, les stricts besoins des travailleurs » (p. 649). Il s'ensuit forcément « que plus la concentration démographique *('umrān)* est grande dans une métropole *(miṣr)*, plus le niveau de vie des habitants est élevé *(kāna ḥālu ahlih fī-l-taraf ablaġ*, p. 650). Cette idée, Ibn Ḫaldūn la développe à plusieurs reprises, sous des formes diverses, signe de l'importance qu'il lui accorde. Citons :

« Dans la métropole *(al-miṣr)* où la densité démographique est grande *(al-kaṯīr al-'umrān)*, les richesses abondent » (*yakṯur tarafuh*, p. 657). — « Sachez que dans les pays *(al-aqṭār)* de grande densité démographique *(tawaffara 'umrānuh)*, où les régions sont bien peuplées et où les habitants sont nombreux *(kaṯura sukkānuh)*, les gens vivent dans l'aisance et disposent de grandes fortunes. Les grandes villes *(amṣāruhum)* y sont nombreuses ; les États et les royaumes y sont puissants. La raison de tout cela est, comme nous l'avons mentionné, l'abondance des services *(kaṯrat al-'amal)*. Or, comme nous le verrons, ceux-ci constituent la véritable source des richesses *(al-ṯarwa)*. Une fois les besoins de première nécessité *(al-ḍarūriyāt)* des habitants satisfaits, le surplus *(al-faḍla)*, qui est directement proportionnel à la densité démographique *('alā miqdār al-'umrān wa-kaṯratih)*, constitue en effet pour l'ensemble des gens du pays un capital qui s'accumule » (*kasban yata'aṯṯalūnahu*, p. 658). — « La densité démographique *(kaṯrat al-'umrān)* entraîne l'abondance des profits *(kaṯrat al-kasb)*, résultant eux-mêmes de l'abondance des services *(kaṯrat al-a'māl)* qui en sont la cause » (p. 660).

Bref, pour Ibn Ḥaldūn, si les hommes sont des consommateurs, ils sont aussi des producteurs. Bien mieux, ils produisent, collectivement, plus qu'ils ne consomment. Au Moyen Age, à l'époque de l'équilibre naturel milieu-population, il ne pouvait, bien sûr, prévoir, qu'au-delà d'un certain optimum, la pression démographique risque de devenir un frein au développement. La terrible peste du milieu du XIVe siècle, qui avait emporté ses parents, ne le prédisposait du reste guère à avoir de telles préoccupations. Il était, rappelons-le, un empirique. Or les observations qu'il avait pu faire, à son époque, lui avaient montré que le développement de la production et du bien-être est toujours en relation géométrique par rapport à la progression démographique.

Il en conclut que la civilisation, perçue surtout comme un phénomène — à l'origine du moins — essentiellement matériel, naît de l'abondance et de la capitalisation des biens qui résultent de la divergence de ces deux courbes. Aussi affirme-t-il résolument et avec énergie, en une formule d'une frappante concision, que « la civilisation n'est rien d'autre que le produit de la concentration démographique » (*al-ḥaḍāra innamā hiya tawaffur al-'umrān*, p. 676), et il ajoute : « là où la concentration démographique est plus forte, la civilisation est aussi plus brillante » (*famatā kāna-l-'umrān akṯar, kānat al-ḥaḍāra akmal*, p. 670). On comprend dès lors que le terme *'umrān* soit employé souvent dans la *Muqaddima* comme synonyme de *ḥaḍāra* (civilisation).

En fait, comme nous l'avons signalé, Ibn Ḥaldūn distingue deux stades, ou deux types de civilisation d'inégale valeur : le *'umrān badawī* et le *'umrān ḥaḍarī*. Au *'umrān badawī* il consacre la deuxième section de sa *Muqaddima*. Puis, après un chapitre de transition, réservé à l'État et aux institutions, c'est-à-dire aux cadres de toute vie sociale organisée, il passe au *'umrān ḥaḍarī*, dans la quatrième section de son ouvrage. Cette section est suivie de deux autres, où il traite des industries et des problèmes économiques d'un côté, des sciences et de la culture de l'autre, ces deux phénomènes caractérisant particulièrement les civilisations en pleine maturité et en complet épanouissement.

D'abord le *'umrān badawī*. Nous avons déjà dit ce qu'il faut entendre par *'umrān*. Il reste à définir le terme *badawī*. Ce terme doit solliciter d'autant plus notre attention qu'il est devenu

traditionnel de le rendre, en l'opposant à *ḥaḍarī* (sédentaire), par « nomade ». Or, entériner cette interprétation équivaut soit à falsifier carrément la pensée d'Ibn Ḫaldūn, soit à commettre un grave contresens qui interdit à jamais de la saisir véritablement. Interrogeons donc l'auteur lui-même. Celui-ci, qui a pris le soin de s'expliquer, conscient sans doute d'avoir introduit des concepts nouveaux pour les besoins de sa Nouvelle Science, définit ainsi, dès les premières pages de sa *Muqaddima*, le *'umrān badawī* : « L'une des formes que prend le *'umrān* est celle que l'on peut qualifier de *badawī*. Ce *'umrān* est celui qui se développe dans les régions marginales *(al-ḍawāḥī)* (1), dans les montagnes, et dans les agglomérations de nomades *(ḥilal)* (2), qui parcourent les steppes *(al-qifār)* et les bordures du désert (*aṭrāf al-rimāl*, p. 67). »

Il s'agit en somme d'un *'umrān* qui se développe dans des milieux peu favorables, soit en raison de l'éloignement des grands centres d'activité — des pôles de développement, dirions-nous aujourd'hui — qui, pour Ibn Ḫaldūn, sont toujours constitués par des concentrations urbaines (3), soit parce qu'il est tributaire d'une nature ingrate (montagne, steppe, désert) qui offre peu de chances au travail de l'homme et lui impose certaines servitudes, le nomadisme par exemple. Il ne s'agit donc pas d'un *'umrān* qui caractérise *exclusivement* « la vie nomade », comme traduit De Slane (4), traduction qui fut à l'origine de nombreux contresens.

Dès les premières lignes de la section consacrée au *'umrān badawī*, Ibn Ḫaldūn précise d'ailleurs encore davantage sa pensée. Après avoir affirmé que les différences, que l'on constate entre les diverses « générations » (= couches sociales), sont liées

(1) De Slane (*Prolégomènes*, I, 84) traduit ce terme par les plaines. Or, il n'a jamais eu ce sens. Voir le *Lisān*, XIV, 478-481, d'où il ressort que *ḍawāḥī* est un terme qui s'applique aux régions qui se caractérisent par leur éloignement du cœur du pays, et l'absence d'agglomérations importantes.

(2) Dans le *Lisān*, XI, 164, on lit : *al-ḥilla : al-qawm al-nuzūl*, c'est-à-dire un campement de nomades. Plus loin (*op. cit.*, XI, 165) on relève l'expression : *al-ḥilla : muǧtama' al-qawm*, c'est-à-dire que le terme désigne une agglomération humaine.

(3) Partout dans la *Muqaddima* le terme *ḥaḍāra* est presque continuellement lié à *miṣr* (pl. *amṣār*). Voir par exemple pp. 664-669 ; 675-680, etc. Nous reviendrons sur cette question.

(4) *Les Prolégomènes*, I, 84.

« aux différents modes d'existence *(bi-ḫtilāfi niḥlatihim min al-ma'āš)* qui les séparent », il ajoute :

« Les uns s'adonnent à l'agriculture : ils plantent et ils sèment. Les autres pratiquent l'élevage des moutons, des bœufs, des chèvres, des abeilles et des vers à soie, pour tirer profit de leur multiplication et de leurs productions. Or ceux dont l'existence repose sur l'agriculture et l'élevage sont astreints, inéluctablement, à la vie à la campagne *(al-badw)*, car seules les campagnes, à l'exclusion des centres urbains *(al-ḥawāḍir)*, leur offrent les vastes espaces nécessaires : des terres à ensemencer, des champs à cultiver, des pâturages pour les animaux, etc. Il s'ensuit que, pour eux, la vie à la campagne *(al-badw)* est une nécessité découlant de leur spécialisation. Dès lors il en résulte que leur type de société, le genre de relations qui se nouent entre eux pour répondre aux besoins de leur mode d'existence et de leur *'umrān* — nourriture, logement, chaleur du foyer — tout cela n'existe que dans la mesure du strict nécessaire propre à leur conserver la vie, et à leur assurer leur subsistance quotidienne, sans plus, en raison de l'incapacité où ils se trouvent d'aller au-delà » (p. 210).

Il est curieux que non seulement De Slane (I, 254), mais aussi G. Surdon et L. Bercher, traduisent, dans le titre du chapitre d'où est extrait ce passage et où il est dit que les « générations » (= couches sociales) de *badw* et de *ḥaḍar* sont des phénomènes naturels, le mot *badw* par « nomades ». Or, tout dans le texte prouve, avec une évidence irréfutable, qu'il s'agit de *sédentaires* ruraux. Ibn Ḫaldūn insiste sur cette idée. Il affirme encore plus loin, et aussi clairement, que « les *ahl al-badw* sont ceux qui, pour assurer leur existence, ont recours à l'exploitation des ressources naturelles *(al-ma'āš al-ṭabī'ī)* — agriculture et élevage — et qui se contentent du strict nécessaire [1] ». Le *'umrān badawī*, qu'Ibn Ḫaldūn se propose d'étudier dans la section de sa *Muqaddima* qui débute par les passages en question, est donc un *'umrān* essentiellement de type rural. Or, au moyen âge, la vie rurale était dans l'ensemble assez primitive. Aussi ce

(1) *Muqaddima*, p. 212. Voir aussi p. 273 où il revient sur la même idée.

'umrān se caractérisait-il par une économie fermée, une économie, comme dit l'auteur, de subsistance, sans plus.

L'agriculture ne permettait pas, en effet, d'accéder à un haut niveau de vie. Ibn Ḫaldūn lui consacre à peine une page, pour démontrer « qu'elle est la ressource des faibles » (*ma'āš al-mustaḍ'afīn*, p. 711). Plus loin, il note que le *'umrān* de type rural *(badawī)* « n'exige que des industries *(ṣanā'i')* simples, celles particulièrement qui répondent aux besoins de première nécessité » (*al-ḍarūriyāt*, p. 724). Aussi ce type de *'umrān* est-il tributaire des grandes villes *(al-amṣār)*, qu'il approvisionne en produits agricoles, et dans l'orbite desquelles il est condamné à graviter (pp. 723-4).

Par ailleurs, le *'umrān badawī* lui-même n'est pas homogène. On y distingue divers degrés d'évolution. Parmi les sociétés qui relèvent de ce type de civilisation, on trouve naturellement d'abord des sédentaires, dont le stade d'évolution peut se mesurer particulièrement, en dehors des formes d'alimentation, par le degré de perfectionnement atteint par leur habitat, qui va de la simple tente, voire de la caverne, aux maisons bâties en dur et groupées en villages *(qurā)*. Il s'agit de gens qui vivent de la culture. « Aussi la vie sédentaire leur convient-elle mieux que la vie nomade » (p. 212). Ce type de *'umrān badawī* sédentaire caractérise surtout « les Berbères, et les non-Arabes *(al-'aǧam)* d'une façon générale » (p. 212).

Ceux qui vivent de l'élevage, par contre, « sont le plus souvent des transhumants » (*ẓu''ān fī-l-aġlab*, p. 212), leur vie errante étant conditionnée par la recherche des pacages et des points d'eau pour leurs bêtes. Ibn Ḫaldūn les subdivise en deux catégories : les *Šāwiya*, c'est-à-dire les éleveurs d'ovins et de bovins, qui ne s'enfoncent pas profondément dans le désert, où manquent les bons pâturages ; et les Grands Nomades Chameliers, pour lesquels le climat du Sahara, sa végétation, et ses vastes espaces sont nécessaires. Les premiers s'observent parmi les Berbères, les Turcs, les Turcomans et les Slaves ; les seconds « se recrutent surtout parmi les Arabes, mais on les rencontre aussi parmi les Berbères, les Zanāta du Maghreb, les Kurdes, les Turcomans, et les Turcs en Orient ». Ainsi, si les nomades arabes sont le symbole même du Grand Nomadisme Chamelier, ce qui explique

le titre du chapitre que nous venons d'analyser (1), il ne s'ensuit pas pour autant, soulignons-le, qu'ils soient les seuls représentants de ce genre d'existence.

En fait Ibn Ḫaldūn englobe, dans la vie rurale, la vie pastorale, au plus bas de l'échelle de laquelle il place le nomadisme chamelier. A ce niveau, le *'umrān badawī* est un *'umrān* fruste, une « civilisation du désert » vraiment primitive. Ibn Ḫaldūn ne mâche pas ses mots pour juger les nomades chameliers, hordes destructrices sans cesse refoulées vers les régions désertiques, « par les garnisons qui veillent sur les hauts plateaux ». « Ils sont, nous dit-il, les plus sauvages des hommes ; pour les gens des villes, ils représentent de réelles bêtes féroces sur lesquelles on n'a pas de prise, de véritables rapaces » (p. 213).

Bref, le *'umrān badawī* est une forme de civilisation qui, née comme toutes les autres de facteurs géographico-démographiques, se définit par la faible densité de la population qui la sous-tend, l'aire d'extension plus ou moins défavorable (campagnes, zones marginales, voire déserts) où elle se développe, et les modes d'existence qui en découlent pour ceux qui l'animent, c'est-à-dire par un développement économique plus ou moins défaillant ou embryonnaire. En gros, le *'umrān badawī* est la civilisation du secteur primaire, qui se caractérise par une économie à prédominance rurale ou pastorale, un bas niveau de vie et la dépendance à l'égard des centres plus développés. Sur ses franges extérieures, ce *'umrān* peut devenir très primitif. Le choix du terme *badawī* pour le définir provient du fait qu'il se développe nécessairement dans les campagnes *(badw)* et les régions similaires.

Ce *'umrān badawī* coexiste avec d'autres formes plus ou moins avancées de civilisation. Pour Ibn Ḫaldūn, la société humaine

(1) Ce chap. est intitulé : *fī anna ǧīl al-'arab fī-l-ḥilqa ṭabī'ī*. La trad. de De Slane (*Prolégomènes*, I, 255) et de G. Surdon-L. Bercher (*op. cit.*, 9) du mot *'arab* dans ce titre par « race arabe » n'est donc pas adéquate. De Slane a pris toutefois la précaution de préciser dans une note que « l'auteur entend, par le mot Arabe, les Arabes nomades ». Remarquons aussi que dans ce contexte le mot *ǧīl* désigne une catégorie ou une couche sociale suffisamment distincte pour constituer, pour ainsi dire, comme une « génération » à part. Le titre pourrait donc se traduire ainsi : « Où il est montré que la couche sociale des Arabes (nomades) est un fait conforme à l'ordre naturel des choses de ce monde *(ḥilqa)* ».

est polymorphe et en état permanent de métamorphose. Il a en effet une conception dynamique des phénomènes sociaux, qui sont dans une situation constante d'évolution — ou de régression — et d'interaction. Si le substrat démographique, sans avoir toujours la même densité ni la même composition, reste quand même partout le dénominateur commun de toutes les civilisations, celles-ci présentent des visages fort divers, c'est-à-dire des degrés d'évolution très variés, et en perpétuel mouvement.

Dans cette marche, dans le sens d'une civilisation de plus en plus complexe, le *'umrān badawī* ne constitue donc qu'une étape. Le but, plus ou moins conscient, du *'umrān badawī*, est en effet de culminer en *'umrān ḥaḍarī*, dont il est en quelque sorte l'antichambre. Cette idée, Ibn Ḫaldūn l'exprime dans un chapitre intitulé : « Où il est montré que la [civilisation] rurale est plus ancienne que la [civilisation] urbaine et lui est antérieure; que les campagnes sont le berceau de toute civilisation ; et que les grandes métropoles n'en sont que l'aboutissement. » (1)

Ce mouvement peut s'opérer d'une façon pacifique, par l'absorption progressive des campagnes par les villes. Il suffit, nous dit Ibn Ḫaldūn, « de procéder à une enquête, dans une grande capitale quelconque, pour constater que la majeure partie de ses habitants tirent leur origine des campagnes et des villages environnants. Les aïeux, en accédant à l'aisance, viennent s'installer dans la capitale, pour y jouir de la vie paisible et confortable qu'offre la civilisation urbaine *(al-ḥaḍar)*. Ceci nous démontre que les conditions de vie qui caractérisent la civilisation urbaine *(aḥwāl al-ḥaḍāra)* résultent de celles de la civilisation rurale *(aḥwāl al-badāwa)*, qui en est la base *(aṣlun lahā)*. Que l'on comprenne bien cela », insiste Ibn Ḫaldūn (p. 214). En d'autres termes, les campagnes apportent aux villes une injection continuelle de sang neuf.

Ce mélange de sangs est aussi un mélange de civilisations. Il n'y a pas de coupure nette entre *'umrān badawī* et *'umrān ḥaḍarī*. On passe de l'un à l'autre par une série de transitions graduelles. « Au sein de chacune des deux formes de civilisation

(1) *Fī anna-l-badw aqdam min al-ḥaḍar wa sābiq 'alayh, wa anna-l-bādiya aṣl al-'umrān, wa-l-amṣār madad lahā*, pp. 213-14.

— rurale *(badw)* et urbaine *(ḥaḍar)* — considérées séparément, les conditions de vie, note Ibn Ḫaldūn, peuvent être très diverses : un hameau *(ḥayy)* peut être plus grand qu'un autre ; une tribu plus puissante qu'une autre ; une capitale *(miṣr)* plus vaste qu'une autre ; et une ville plus peuplée *(akṯar 'umrān)* qu'une autre » (p. 214).

Les transformations sociales, même progressives, ne se font cependant pas toujours aisément, ni sans accident. Le campagnard n'accède pas facilement, à moins d'être très fortuné, de la civilisation rurale à la civilisation urbaine, du *'umrān badawī* au *'umrān ḥaḍarī*. Dans les grandes capitales, où le niveau de la civilisation est très avancé, les personnes habituées à la simplicité et à la rusticité du *'umrān badawī* laissent des plumes, s'adaptent mal, et constituent vite une masse de gens de seconde zone exposés au mépris (*yaẓhuru 'aǧzuh wa yaftaḍiḥu fī-stīṭānih*, p. 258).

Il arrive aussi que les métamorphoses sociales prennent la forme de mutations violentes. Le *'umrān badawī* offre en effet un milieu extrêmement propice à la gestation des *'aṣabiyāt* intransigeantes et puissantes, celles qui balayent les empires branlants atteints de sénilité, ainsi que les villes où ils s'incarnent, et leur substituent des États plus jeunes et plus vigoureux. Il est le réservoir de forces vierges qui, par l'infiltration ou la violence, sont susceptibles d'être des facteurs de rajeunissement, ou de bouleversement et de régénération.

Ibn Ḫaldūn, certainement influencé par sa retraite chez les Dawāwida, chez lesquels il coucha la première rédaction de sa *Muqaddima*, considère que, sur le plan moral, les formes évoluées du *'umrān badawī* sont infiniment supérieures au *'umrān ḥaḍarī*. Les mœurs, particulièrement, y sont plus pures. Son argumentation rappelle le plaidoyer de Rousseau pour le bon sauvage. Il titre : « Les campagnards sont plus proches de la vertu *(al-ḫayr)* que les citadins » (p. 215). Et il nous explique que, étant plus proches de l'« état de nature » *(al-fiṭra al-ūlā)*, ils sont aussi plus enclins au bien. Son argumentation, généralement basée sur des considérations socio-économiques, devient dès lors exclusivement psychologique. Il nous affirme alors que l'âme humaine, originellement pure et disposée au bien, succombe

aux déformations et aux tentations. Or, de tous ces maux, la vie dans les cités est grandement responsable. Les risques augmentent en effet avec le bien-être. Bien sûr, les campagnards ne sont pas à l'abri de la perversion. Mais une vie simple, « tournée vers les choses de ce monde, juste dans la mesure indispensable », une existence « qui ne sacrifie guère au luxe *(al-taraf)*, et encore moins aux passions et aux jouissances qui l'accompagnent », prédispose quand même plutôt au bien. Et Ibn Ḫaldūn de citer à l'appui de sa thèse le célèbre *ḥadīṯ* : « Tous les enfants naissent avec une nature vierge *('alā-l-fiṭra)*. Ce sont leurs parents qui en font des juifs, des chrétiens ou des païens », c'est-à-dire que le milieu social corrompt. Il réfute également, ou interprète adéquatement, certains autres *ḥadīṯ* qui ne sont pas tendres pour les mœurs des campagnes. Enfin, dans le chapitre suivant (pp. 218-19), il glorifie la bravoure des *ahl al-badw*, « assurant leur propre défense », « constamment en armes », et « confiants en eux-mêmes », car « la vaillance et le courage sont devenus chez eux une seconde nature ».

En somme, le *'umrān badawī* est la civilisation d'une « classe » sociale — rurale et pastorale — relativement déshéritée sur le plan matériel, mais, en contrepartie, bien pourvue de solides valeurs morales et guerrières, « classe » qui, consciente de sa spécificité et de la bouillonnante *'aṣabiya* qui l'exprime, est en permanence en conflit, latent ou déclaré selon les circonstances, avec une autre « classe », celle symbolisée par le *'umrān ḥaḍarī* vers lequel elle tend à accéder, soit en s'y insérant, soit en l'emportant de l'extérieur pour le remodeler à sa manière.

Ce *'umrān ḥaḍarī*, pôle d'attraction qui détermine la direction de l'évolution historico-sociale, Ibn Ḫaldūn — le situant, dans le même texte servant d'introduction générale aux problèmes qu'il se propose de soulever tout au long de la *Muqaddima*, par rapport d'un côté au *'umrān* tout court, et de l'autre au *'umrān badawī* — le définit ainsi : « L'une des formes que prend le *'umrān* est celle que l'on peut qualifier de *ḥaḍarī*. Ce *'umrān* est celui qui se déroule dans les grandes capitales *(amṣār)*, les villages *(qurā)*, les villes *(mudun)* et les hameaux *(madāšir)* [1],

(1) Lire, avec De Slane, *Prolégomènes*, I, 84, note 1, ainsi ; et non *madar*, éd. de Beyrouth, p. 67.

afin de pouvoir se développer en toute sécurité à l'abri de leurs murailles. »

Il s'agit donc d'une civilisation qui a pour caractéristique globale et essentielle d'être urbaine, de se dérouler *intra-muros*. Elle s'oppose ainsi, sur le sol, à la civilisation rurale dont le trait distinctif est de se développer *extra-muros*. La ligne de démarcation est donc d'abord géographique, et elle emprunte le tracé qui sépare les cités, grandes et petites, des campagnes. Le *'umrān ḥaḍarī* se définit donc, en premier lieu, par son milieu. Il en résulte que, dans l'expression qu'Ibn Ḫaldūn a choisie pour le désigner, *ḥaḍarī* ne s'oppose pas à « nomades » — que l'on nomme en arabe *zu"an*, terme du reste usité à bon escient dans la *Muqaddima* — mais à « rural », et doit par conséquent être traduit, comme nous l'avons fait, par « urbain ». En d'autres termes, Ibn Ḫaldūn n'oppose pas, comme on l'a trop souvent cru, les sédentaires aux nomades, mais les campagnes aux villes. Cela, ce nous semble, a été déjà amplement prouvé par ce qui a été dit, et ne fera que se confirmer encore davantage par la suite.

Comme nous l'avons vu, à l'intérieur de chaque forme de civilisation, rurale ou urbaine, Ibn Ḫaldūn distingue plusieurs phases d'évolution. Par ailleurs, lorsqu'il veut parler des faits de civilisation d'une façon générale, il emploie le terme générique de *'umrān*, sans épithète. Lorsqu'il veut mettre l'accent sur les aspects assez primitifs de la civilisation rurale, il a recours au terme *badw* ou *badāwa*. Par contre, en plein épanouissement, sous sa forme urbaine la plus évoluée, la civilisation se nomme *ḥaḍāra*. Il la définit ainsi :

« La civilisation n'est rien d'autre *(wa-l-ḥaḍāra innamā hiya)* qu'un raffinement de luxe *(tafannun fī-l-taraf)*, et une maîtrise parfaite des industries *(al-ṣanā'i')* mises à son service et empruntant ses voies, telles celles qui intéressent l'alimentation, l'habillement, le logement, le mobilier, les constructions, et tout ce qui concourt au confort habituel des foyers. Dans chacune de ces branches, plusieurs industries se spécialisent, et rivalisent toutes de qualité et d'élégance. Elles naissent les unes sur le pas des autres, se multiplient, et se diversifient au rythme des désirs qui poussent les gens à jouir des voluptés, des plaisirs,

et du bien-être qu'offre le luxe, selon les colorations nouvelles prises par leurs habitudes. » (1)

Cette définition s'applique aux manifestations extérieures, et excessives, de la civilisation, perçue surtout comme un « raffinement de luxe » (2). Ibn Ḫaldūn met d'autant plus l'accent sur cet aspect de la civilisation qu'il le condamne. Mais il ne faut pas croire qu'il réduit la civilisation à ce seul aspect, qu'il considère comme négatif. Il consacre une bonne partie de sa *Muqaddima* aux aspects positifs, c'est-à-dire aux sciences et à la culture en général. Il titre : « Le développement des sciences est fonction de la concentration démographique et de l'épanouissement de la civilisation *(ḥaḍāra)* » (p. 784). « L'enseignement des sciences n'est en effet... qu'une industrie parmi tant d'autres » *(min ǧumlat al-ṣanā'i')*. Or le développement des industries, de toutes les industries ne cesse de répéter Ibn Ḫaldūn, suit le progrès de la *ḥaḍāra*. Et il cite les exemples de Bagdad, Cordoue, Kairouan et Bassora ; et, à une époque plus récente, celui du Caire (pp. 784-86). Plus loin il se réfère aux vieilles civilisations des Perses, des Byzantins, des Chaldéens, des Syriaques, des Coptes et des Grecs (pp. 862-63), chez lesquels la culture connut des jours brillants.

Il est incontestable toutefois qu'il insiste davantage sur les aspects matériels et négatifs, car ils sont responsables à ses yeux — toute la *Muqaddima* est une longue démonstration de ce fait — de l'évolution dialectique de la *ḥaḍāra*, c'est-à-dire de ses avortements successifs sous l'effet de ses contradictions internes, de ses déviations, et de ses excès qui sont inhérents à sa nature, laquelle n'est que le reflet de celle de l'homme. En effet, ce qu'Ibn Ḫaldūn désire surtout saisir, c'est justement

(1) *Muqaddima*, pp. 307-8. Voir aussi p. 211 où Ibn Ḫaldūn analyse le passage des formes les plus rustiques et les plus austères de la civilisation *('umrān badawī)* aux formes les plus raffinées et les plus sophistiquées *(ḥaḍāra)*. Voir également pp. 617, 650-8, 664 et 670.

(2) Rappelons que le sens du mot civilisation a beaucoup varié. Le XVIII^e siècle y a vu « un affinement délicat des mœurs » ; plus tard on la définit comme étant le « perfectionnement de l'état social » ; ou encore « l'ensemble des caractères que présente la vie collective d'un groupe ou d'une époque » ; quant aux théories évolutionnistes, elles la représentent « comme un mouvement, un ensemble de progressions », etc. Voir à ce sujet Félix Sartiaux, *La Civilisation*, A. Colin, Paris, 1938.

ce secret du sens de l'histoire, celui de son évolution dialectique. Or l'essor culturel, à ses yeux, suit l'évolution des civilisations, et profite incontestablement de leurs progrès. Mais il n'en est pas le moteur.

Le moteur est à chercher dans les structures socio-économiques, elles-mêmes intimement liées au mystère de la psychologie de l'âme humaine, insatiablement assoiffée de bien-être. L'homme obéit plus à ses instincts et à ses passions — qui réclament continuellement davantage de confort, de plaisir et de volupté — qu'à son esprit dont la puissance créatrice est mise à contribution pour inventer des moyens de plus en plus diversifiés, destinés à combler des désirs de plus en plus exigeants. Ce processus se caractérise par la création incessante de nouvelles structures économico-sociales, de nouvelles industries, « qui passent de la puissance à l'acte » (*al-ḫurūǧ min al-quwwa ilā-l-fi'l*, p. 211), à mesure que la révélation des « nouveaux besoins » se poursuit et s'accentue. Ainsi, progressivement, le superflu devient nécessaire. « On s'habitue aux nouveaux besoins *(ṭilka-l-ḥāǧāt)* en raison des sollicitations qui y invitent *(limā yad'ū ilayhā)*. Aussi ces besoins se transforment-ils en nécessités *(ḍarūrāt)* » (p. 657). Les prix, ajoute Ibn Ḫaldūn, grimpent en conséquence. « Les services surtout deviennent tous particulièrement précieux » (*wa taṣīru fīhi-l-a'mālu kulluhā ma'a ḏālika 'azīza*, p. 657), et leur prix s'élève. Les taxes suivent le mouvement, et leur taux est inclus dans le calcul du prix de vente (*wa tu'tabaru fī qiyam al-mabī'āt*, p. 657). On dépense plus, et le volume global de la circulation monétaire s'amplifie *(wa ya'ẓum ḫarǧuh)*. Le processus ainsi amorcé ne connaît pas de fin, et la course vers de plus en plus de luxe *(taraf)* se poursuit. Luxe cependant sans cesse relatif, puisqu'une fois assimilé il n'est plus perçu que comme une simple nécessité.

Une telle civilisation est dominée par deux secteurs essentiels de l'activité humaine : l'industrie *(al-ṣanā'i')* et le commerce *(al-tiǧāra)* — par les secteurs secondaire et tertiaire, dirions-nous aujourd'hui. C'est dans le chapitre (pp. 210-11) où il définit respectivement, en les opposant, le *'umrān badawī* et le *'umrān ḥaḍarī*, qu'Ibn Ḫaldūn fait cette distinction capitale. Si donc, comme on l'a vu, le *'umrān badawī* est la civilisation du secteur

primaire, qui peut être très primitif aussi, le *'umrān ḥaḍarī* pourrait se définir comme étant la civilisation des secteurs secondaire et tertiaire, dont le développement peut atteindre une extrême complexité. Ibn Ḫaldūn ajoute que cette transformation économico-sociale s'accompagne de l'élévation du niveau de vie ; et termine en insistant sur le fait qu'il est désormais prouvé *(faqad tabayyana)* que l'on passe nécessairement de la première à la seconde forme de *'umrān*, et qu'il en est ainsi car cela est conforme à la nature, c'est-à-dire en somme à la dynamique sociale.

Le milieu le plus favorable aux activités des secteurs secondaire et tertiaire est naturellement la ville. Aussi celle-ci joue-t-elle, dans le système haldūnien, un rôle capital dans l'interprétation du phénomène de la *ḥaḍāra*. En fait la *ḥaḍāra* ne peut se concevoir, pour Ibn Ḫaldūn, ni se laisser appréhender au dehors de la cité. Il consacre près de soixante-dix pages (pp. 617-85) de sa *Muqaddima* à nous parler de la ville, de sa fondation, de son rôle, des règles d'urbanisme auxquelles elle doit satisfaire, de la langue qu'on y parle, et surtout des activités économiques, indissociables de la civilisation, qu'on y exerce.

Le seul fait d'habiter la ville *(madīna)*, le *tamaddun*, est d'ailleurs synonyme de civilisation (p. 214). Mieux : pour apprécier la maturité et la splendeur des civilisations du passé, Ibn Ḫaldūn fait appel au critère du degré d'urbanisation (pp. 621-4 et 643-8), et il juge, à ce propos, assez sévèrement la civilisation musulmane. C'est que la civilisation ne donne sa pleine mesure, ne ne brille de son plus vif éclat, que dans la Cité. Cet éclat est lui-même proportionnel aux dimensions de la ville, et au nombre de ses habitants. Les civilisations ne sont pas en effet toutes de même grandeur, ni de même valeur. « Elles se surpassent *(tatafāwat)* les unes les autres — selon le degré d'aisance *(al-rifh)* atteint, et le nombre, bas ou élevé, des populations concernées — d'une façon infinie *(tafāwut ġayr munḥaṣir*, p. 664), et ce n'est que dans les grandes capitales, qui sont devenues de véritables « océans humains » *(al-istibḥār fī-l-'umrān)*, qu'elles donnent toute leur mesure, et atteignent leur total épanouissement. C'est dans ces cités que l'on rencontre « les ouvriers » *(al-ṣunnā')* les plus qualifiés, et qui connaissent le mieux leur métier (*ṣinā'a-*

tihim, p. 665). » Certaines villes arrivent même à un degré de développement tellement débordant *(al-mustabḥira fī-l-'imāra)* qu'elles se spécialisent dans tel ou tel genre d'activité ou d'industrie (p. 679).

Qui dit ville, et vie organisée d'une façon générale, dit, pour Ibn Ḫaldūn, nécessairement État. Seul l'État peut structurer et édifier une civilisation. Seul, en effet, il peut par exemple mobiliser la main-d'œuvre nécessaire pour l'exécution des grands travaux. Ibn Ḫaldūn cite les Pyramides d'Égypte, l'Aqueduc de Carthage, le Palais de Chosroès, la Mosquée et le Pont de Cordoue, les ruines de Cherchell, etc. (pp. 316-317). Seul aussi il peut financer de telles entreprises (p. 665), et créer les conditions favorables à l'accumulation des richesses que ces entreprises supposent. Aussi la puissance des États peut-elle se mesurer à la splendeur des civilisations qu'ils ont incarnées, et à la taille des monuments qu'ils ont élevés (pp. 619-25). Une bonne et sage politique — dont Ibn Ḫaldūn trouve le modèle, soit dit en passant, dans l'épître de Ṭāhir b. al-Ḥusayn à son fils 'Abd Allah, épître qu'il cite *in extenso* (pp. 547-59) — est aussi évidemment nécessaire. Bref, il n'y a pas de civilisation sans État. Pour exprimer cette idée, Ibn Ḫaldūn trouve des formules, empruntées à la langue des philosophes, d'une rare concision et densité. Citons :

« L'État et la souveraineté *(al-dawla wa-l-mulk)* sont, par rapport à la civilisation *(al-'umrān)*, ce que la forme est pour la matière *(al-ṣūra li-l-mādda)*, c'est-à-dire qu'ils sont la figure *(al-šakl)* qui, par sa spécificité *(bi-naw'ih)*, en assure l'existence *(wuǧūdihā)*. Or, selon un principe bien établi des sciences philosophiques, il est admis qu'on ne peut dissocier l'une de l'autre. Un État *(dawla)* sans civilisation *('umrān)* est donc inconcevable *(lā tutaṣawwar)*; réciproquement, une civilisation sans État, ni aucune forme de souveraineté *(mulk)*, est aussi difficile à imaginer *(muta'aḏḏir)*, en raison de l'agressivité qui caractérise la nature humaine. Aussi l'intervention d'un organisme répressif *(wāzi')* est-elle nécessaire, ce qui fait que l'existence d'un pouvoir politique *(siyāsa)* s'impose » (p. 678).

Voilà donc l'État, et la civilisation sous tous ses aspects — Ibn Ḫaldūn emploie intentionnellement dans ce sens *'umrān*,

et non *ḥaḍāra* — embarqués sur le même navire et livrés aux mêmes vents de l'histoire. Aussi le destin de l'un et de l'autre, sans qu'il y ait forcément concomitance, est-il finalement le même. L'observation nous enseigne, nous dit en substance Ibn Ḫaldūn, que les civilisations, tout comme les États, sont mortelles.

La courbe de leur vie est une parabole. Une fois le sommet atteint, infailliblement la chute commence. Ici aussi en somme, tout comme pour l'État, le schéma interprétatif est cyclique. « La *ḥaḍāra* est le but ultime *(al-ġāya)* vers lequel tend la *badāwa*, lit-on dans la *Muqaddima*. Or la civilisation sous toutes ses formes *(al-'umrān kulluh)*, celle des campagnards *(badāwa)* et des citadins *(ḥaḍāra)*, des rois et des roturiers *(sūqa)*, a une existence limitée *('umur maḥsūs)*, à l'instar de chaque individu parmi les êtres créés » (p. 669). Dans ce processus la *ḥaḍāra* constitue « une limite extrême qui ne peut être dépassée » (*ġāya lā mazīda warā'aha*, p. 670). Aussi Ibn Ḫaldūn titre-t-il : « La *ḥaḍāra* est la limite extrême de la civilisation *(ġāyat al-'umrān)* ; elle marque la fin de son existence et annonce son déclin » (pp. 669-74).

Cette constatation est le fruit de l'empirisme et de l'observation. Ibn Ḫaldūn avait côtoyé, aussi bien au Maghreb qu'en Égypte, d'imposants vestiges. Il les cite dans sa *Muqaddima*. Comme, chez lui, la méditation, la recherche des causes, relaye toujours l'observation et lui donne son sens, est-il étonnant qu'il essaye d'étudier l'étiologie des déclins, c'est-à-dire de comprendre la nature des maux dont meurent les civilisations ? Tel fut l'un de ses plus graves soucis.

Il découvrit que ces maux peuvent d'abord être externes, et atteindre la civilisation à travers l'État qui l'incarne et l'assume. Tout ce qui mine l'État peut porter atteinte à la civilisation. « Dans nos recherches sur le *'umrān*, écrit-il, nous sommes parvenu à la conclusion que le déclin et la chute de l'État se traduisent, pour la civilisation de la métropole *(al-miṣr)* qui lui servait de capitale, par un sort presque toujours identique. Il arrive même que le déclin et la chute de la capitale aboutissent à réduire cette dernière à l'état de véritables ruines. En règle générale, une telle issue ne tarde guère (p. 675). »

Y a-t-il lieu de s'étonner que la « matière » ne survive guère à la corruption de la « forme » ? Rappelons-nous qu'Ibn Ḫaldūn nous a prévenus qu'elles sont indissociables. Tout ce qui désorganise donc l'État — crises économiques résultant d'une mauvaise politique (pp. 515-17), fiscalité excessive (pp. 502-3), corvées, réquisitions, et raréfaction artificielle des denrées (pp. 519-20), famines (p. 543), toutes les formes d'injustice, subtiles ou apparentes, etc. — perturbe, par voie de conséquence, la courbe démographique, et celle de la civilisation qui lui est parallèle. La civilisation n'est en effet que le fruit de « l'activité des gens » *(sa'y al-nās*, p. 515). Tout ce qui entrave cette activité, ou freine les élans, peut lui nuire ou lui être fatal. Ibn Ḫaldūn prêche résolument en particulier pour la diminution des impôts dans toute la mesure du possible. Il y voit le plus sûr moyen de stimuler tous les secteurs économiques, et d'aboutir finalement à davantage d'aisance et de richesse pour tous, y compris pour l'État. « L'un des meilleurs stimulants *(aqwā-l-asbāb)* pour l'essor économique *(al-i'timār)* consiste à diminuer le plus possible le taux des impôts » (p. 503), écrit-il.

Les civilisations peuvent en effet mourir d'asphyxie, c'est-à-dire de la lente diminution et de l'arrêt de l'émulation qui pousse, lorsque les conditions sont favorables, naturellement les hommes à créer de nouvelles richesses, à faire passer sans cesse de nouvelles industries de la puissance à l'acte. Ce mouvement, que nous avons déjà décrit, n'est en effet pas irréversible. Il peut y avoir régression, et décadence. On refait alors progressivement le chemin inverse ; on « régresse » de l'économie d'abondance, et de création de nouveaux besoins — qui caractérisent la *ḥaḍāra* — à une économie de subsistance (*raǧa'ū ilā-l-iqtiṣār 'alā-l-ḍarūrī*, p. 730). Les industries, au lieu de se multiplier et de se diversifier, comme dans la phase précédente de développement, périclitent et disparaissent les unes après les autres. Ceci, précise Ibn Ḫaldūn, est un symptôme sûr de mort prochaine. Est-il besoin de noter que ce processus d'ankylose progressive et de décadence, il l'avait vécu ?

Le mal qui mine les civilisations, et finit par les emporter, peut aussi être plus pernicieux et avoir des causes plus profondément humaines. Le reproche essentiel que fait Ibn Ḫaldūn

à la *ḥaḍāra* est de corrompre l'homme, qui en principe en est à la fois la cause et la fin, et c'est finalement de cette corruption qu'elle meurt. Plus elle s'étend et approche de son apogée, plus se multiplient et se renforcent les facteurs de destruction qui lui sont ontologiquement inhérents. Elle naît en effet de l'industrie et de l'intelligence créatrice de l'homme, aiguisées par la soif du confort matériel, et elle meurt des excès auxquels celui-ci finit par se livrer aux dépens des valeurs authentiquement humaines, celles justement qui le haussent au-dessus de l'animal, et font de lui un être vraiment civilisé. La mort des civilisations est l'issue fatale de ce duel, ou, comme dit Auguste Comte, de « cette lutte éternelle et indispensable entre notre humanité et notre animalité, toujours reconnue, depuis l'origine de la civilisation, par tous les vrais explorateurs de l'homme. » (1)

Le *taraf*, le luxe amollissant et dépravant dénoncé avec véhémence par Rousseau, est le grand responsable de la dégénérescence de l'homme et des civilisations. Bien sûr, il peut être un facteur positif, et un stimulant indispensable (pp. 312-13). Mais il ouvre, hélas ! inéluctablement la voie vers les excès et la perdition. Il déprave l'homme. Aussi Ibn Ḫaldūn ne mâche-t-il pas ses mots. La *ḥaḍāra* — définie, on s'en souvient, comme un « raffinement de luxe » — est, nous dit-il « la fin de la civilisation *(nihāyat al-'umrān)*, la voie ouverte à sa corruption, le mal personnifié, et l'éloignement du bien » (p. 216). Par les excès dans lesquels elle verse, elle annihile en effet la volonté (p. 222), amollit le caractère et rend les gens poltrons (pp. 218 et 251). Elle fait de l'homme l'esclave de ses passions *(ṭā'at al-šahawāt)*, et lui fait « contracter des habitudes de toutes les couleurs qui l'empêchent de mener une existence digne aussi bien sur le plan spirituel que temporel » (p. 670).

« Les raffinements de la civilisation » *(al-tafannun fī-l-ḥaḍāra)* conduisent par ailleurs, sur le plan matériel, à des dépenses exagérées qui débouchent sur le gaspillage *(al-isrāf)*. On dépense finalement plus qu'on ne gagne, et « on n'arrive plus à échapper à ce courant, en raison des habitudes contractées » (p. 671), ce

(1) *Cours de philosophie positive*, Paris, 1839, t. IV, p. 504.

qui ébranle en définitive les bases économiques de la société et aboutit à la paupérisation.

Sur le plan des mœurs, le mal est encore pire. La passion du gain, du lucre et des plaisirs, par toutes sortes de voies et de moyens, entraîne une véritable banqueroute de la moralité. Le mensonge, la tromperie, la fourberie, le vol, le parjure et la fraude deviennent monnaie courante. Le vice fleurit sous toutes ses formes. Le manque de retenue et l'impudeur se répandent partout, même dans le cercle familial, et en la présence des femmes. On apprend aussi à ruser avec la justice et à tourner les lois pour échapper aux châtiments. La ville devient comme une mer débordante d'une populace de mauvaises mœurs. « Une foule de jeunes gens appartenant à l'aristocratie de l'État, et une multitude de fils de famille abandonnés à eux-mêmes sans éducation » (p. 672), rivalisent de turpitude. Le sentiment de la vertu se perd, et les passions sont lâchées sans bride. On rivalise de raffinement dans les plaisirs du ventre et du sexe, « et on se livre à toutes sortes d'œuvres charnelles *(anwā' al-manākiḥ)* relevant de la fornication et de l'homosexualité » (p. 673). « Or, lorsque de telles mœurs se généralisent dans une cité *(madīna)* ou une nation *(umma)*, c'est un signe annonciateur que Dieu les a abandonnées à la ruine et à l'extinction » (p. 672). Et Ibn Ḫaldūn de citer le verset : « Lorsque Nous voulons ruiner une cité, Nous ordonnons à ceux qui y vivent dans le luxe *(mutrafīhā)*, et ils se livrent à la débauche. La parole contre cette cité alors se réalise, et nous la détruisons de fond en comble » (*Muqaddima*, p. 672 ; *Coran*, XVII, 17).

Voilà l'observation empirique, et les interprétations économiques, ou socio-psychologiques, qui débouchent sur la réflexion théologique ; et voilà les choses placées, en fin de compte, dans leur cadre métaphysique. C'est que, si Ibn Ḫaldūn met Dieu temporairement entre parenthèses, lorsqu'il essaye de comprendre les choses de ce monde, il ne reste pas moins un musulman profondément sincère, et à ce titre un moraliste, ou si l'on préfère un humaniste ayant un sens aigu des valeurs spirituelles qui font la dignité et l'efficacité de l'homme. Aussi, ce qu'il reproche au fond à la *ḥaḍāra*, c'est d'en arriver, en fin de course, à tourner le dos à ces valeurs. Il ne cesse de le répéter.

« Comprends bien, insiste-t-il, et médite sur ce fait, que la limite vers laquelle tend le *'umran* est la *ḥaḍāra* et le luxe ; et que cette limite une fois atteinte, le *'umrān* glisse vers la corruption *(inqalaba ilā-l-fasād)*, et se trouve frappé de sénilité, exactement comme cela arrive dans l'existence naturelle des êtres du règne animal. Aussi pourrions-nous dire que les mœurs *(al-aḫlāq)* qui résultent de la *ḥaḍāra* et du luxe sont la corruption personnifiée. L'homme, en effet, n'est pleinement homme *(innamā huwa insān)* que par sa capacité d'agir de telle sorte qu'il puisse s'attirer ce qui lui est utile, repousser ce qui lui est nuisible, et s'assurer la rectitude morale qui lui permet d'œuvrer en ce sens » (p. 674).

En somme ce qui ruine, en définitive, les civilisations et provoque leur perte, c'est la corruption de l'homme, la perte du sens des valeurs, et la dépravation des mœurs sous l'effet dissolvant du *taraf*, du luxe. Les civilisations sécrètent les toxines qui empoisonnent les corps qui les incarnent. A partir d'un certain degré de saturation, ces toxires tuent infailliblement les corps qui ne les éliminent plus. En un mot la *ḥaḍāra*, c'est-à-dire les débordements excessifs de la civilisation matérielle, déshumanise. En effet, « lorsque l'homme se corrompt et perd le contrôle de ses mœurs et de sa religion, son humanité se trouve également corrompue, et il n'est plus que l'ombre de lui-même *(wa iḏā fasada-l-insān fī qudratih 'alā aḫlāqih wa dīnih, faqad fasadat insāniyyatuh, wa ṣāra masḫan 'alā-l-ḫaqīqa*, p. 674) ». Il ne lui reste plus alors qu'à céder la place et à se retirer de la scène.

Ceci revient à dire que si les civilisations sont mortelles, si elles passent par des phases de jeunesse, de maturité et de décrépitude, c'est qu'elles ne sont que le reflet de la dualité et des conflits de l'âme humaine. Elles meurent, nous enseigne Ibn Ḫaldūn, de la distorsion entre le progrès matériel, et le régrès moral, lorsque l'animal finit par étouffer l'homme.

Mais, si les civilisations passent, la Civilisation reste. Elle est, en effet, dans le sens de l'histoire, qui pousse irrésistiblement l'homme vers la *ḥaḍāra*. Les avortements successifs n'empêchent pas le mouvement de se poursuivre, voire, comme nous le verrons bientôt, de s'amplifier. La *ḥaḍāra* est en effet, nous l'avons vu, une limite, une *ġāya* toujours poussée plus loin, vers laquelle les

sociétés tendent avec d'autant plus d'énergie, et d'efficacité, qu'elles sont plus importantes, plus puissantes et mieux structurées. Lorsque le flambeau devient trop lourd, pour des bras trop séniles pour le porter, il passe à d'autres. « La *ḥaḍāra*, écrit Ibn Ḫaldūn, passe toujours de l'État déchu à celui qui en hérite » (p. 311). Mais le flambeau ne s'éteint jamais, et après un moment d'hésitation la flamme reprend toujours de plus belle. Quant aux facteurs de rénovation, ils peuvent venir de l'intérieur, ou de l'extérieur. Les Arabes n'avaient-ils pas pris le relais de Ctésiphon et de Byzance, et, après un moment d'adaptation, « n'avaient-ils pas battu tous les records précédents ? » (*fa'alaw min ḏālika warā'a-l-ġāya*, p. 308). Ibn Ḫaldūn cite aussi l'exemple des Kutāma et des Aghlabides, celui des Abbassides et des Omeyades, etc. (p. 311).

Tout ce que nous avons écrit jusqu'à maintenant nous prouve, avec une incontestable évidence, que pour Ibn Ḫaldūn le destin de l'homme n'est ni statique ni circulaire. Il suit un développement dynamique et — à travers un réseau complexe d'accidents et d'avortements — dialectique, donc également non uniformément linéaire. Comme l'écrit R. Brunschvig, Ibn Ḫaldūn, « tout en respectant la révélation divine et la religion établie, [ ] autorise son esprit à scruter l'univers et à comprendre *l'évolution humaine* à l'aide de la notion de loi naturelle ou « nécessité » (1).

* * *

Or la pensée d'Ibn Ḫaldūn passe généralement pour être éminemment pessimiste. Elle serait à l'antipode même du progrès. Celui qui exprime cette idée avec le plus de force et de mordant est incontestablement E. F. Gautier. Il affirme : « Si on essaie de dégager ce qui nous choque dans cette façon de sentir inverse de la nôtre, c'est l'absence de notre notion d'évolution progressive indéfinie ; cette évolution qui est pour nous la raison d'être de la vie. Ibn Khaldoun ne conçoit qu'une perpétuelle série d'écroulements suivis de recommencements, au bout desquels « Dieu est l'héritier de la terre et de tout ce qu'elle porte ». (2)

(1) *La Berbérie Orientale sous les Ḥafṣides*, Paris, 1947, II, 390.
(2) *Le Passé de l'Afrique du Nord*, Paris, 1952, p. 112.

« Ce qui nous choque », nous, à notre tour, dans cette appréciation, c'est la belle assurance avec laquelle s'affirme une double incompréhension : celle d'Ibn Ḫaldūn et celle de l'Occident. Nous reviendrons à Ibn Ḫaldūn. Mais pour situer sa pensée dans ses coordonnées, demandons-nous d'abord si vraiment l'idée de progrès s'est de tout temps identifiée avec l'Occident. Sans remonter à l'aube de la chrétienté et à des temps bien reculés, l'histoire récente des idées nous prouve le contraire.

Ce qui est reproché, au fond, à Ibn Ḫaldūn, c'est son « cyclisme », « sa série d'écroulements suivis de recommencements ». Doit-on rappeler qu'il avait rompu plus d'une lance, justement contre ceux qui ne voyaient dans l'histoire qu'un éternel recommencement ? Doit-on rappeler encore qu'il était allé jusqu'à considérer les savants particulièrement inaptes à gouverner, car leur esprit, coulé dans le moule des syllogismes et des analogies, est justement incapable de saisir la singularité des événements ? Quant aux « écroulements », est-il nécessaire de dire qu'il ne les avait pas inventés, par excès de pessimisme, mais qu'il les avait tout simplement empiriquement observés ?

Un autre observateur particulièrement sagace, jouant sur un clavier beaucoup plus vaste encore, occidental celui-là, aboutit, avec davantage de recul, pratiquement aux mêmes conclusions : c'est Arnold Toynbee. Il fut au centre des entretiens qui, en juillet 1958, eurent pour thème « *L'Histoire et ses Interprétations* ». On lui reprocha, à lui aussi, au cours de ces entretiens, son déterminisme pessimiste .« Ce qui a heurté chez lui, nota R. Aron, c'est d'abord le fait que, comme Spengler, en prenant cependant quelques précautions supplémentaires, M. Toynbee a annoncé la mort de la civilisation occidentale, ou que, du moins, il a émis sur l'avenir de cette civilisation un pronostic assez sombre. Comme le professeur Toynbee est empirique, et non dogmatique, il nous laisse, il est vrai, une petite chance de nous tirer du mauvais pas où nous nous trouvons. Mais enfin, puisqu'il accorde, dans le passé, une grande place au déterminisme, l'octroi de cette petite chance apparaît très souvent comme une formule de politesse. » (1) Puis, se tournant vers A. Toynbee, R. Aron

(1) *L'Histoire et ses Interprétations ;* Entretiens autour de Arnold Toynbee, sous la direction de Raymond Aron, Paris, 1961, p. 19.

ajouta : « Vous expliquez la mort de toutes les sociétés par des phénomènes de crise fondamentale, par des causes de désintégration qui s'enracinent, à partir d'un certain moment, dans la société en question » (1), ce qui fait naturellement penser à la fatalité des « écroulements » successifs. Tout en affirmant sa « foi congénitale dans l'avenir ouvert et dans la liberté » (2), A. Toynbee dut quand même finalement reconnaître : « J'ai effectivement démontré de façon plus convaincante la mortalité des sociétés que l'imprévisibilité de l'avenir. Il n'en reste pas moins que l'homme peut toujours échapper au déterminisme et qu'il peut toujours orienter son histoire dans un certain sens ; mais, en fait, il n'est facile ni à l'individu humain d'être homme ni à la civilisation humaine d'éviter la mort. » (3)

Ibn Ḫaldūn aurait pu, malgré le fossé des siècles, figurer à côté de A. Toynbee dans le même box. Il relève en effet du même chef d'accusation. Les deux hommes sont jugés pessimistes, non parce qu'ils démoralisent, mais parce qu'ils effraient : ils sont trop réalistes, et d'autant plus inquiétants que leur message est le fruit, non du dogmatisme, mais de l'empirisme, c'est-à-dire des faits ou, pour employer le style de la *Muqaddima*, de la nature des choses.

Mais au fond est-il correct de poser le problème en termes manichéens ? Est-on, sans nuances, pour ou contre la foi, congénitale ou raisonnée, dans le progrès linéairement continu ? Poser la question de cette façon, c'est la poser en des termes aujourd'hui dépassés. C'est le XIX^e^ siècle qui fit de l'idée de progrès un dogme, et c'est incontestablement Auguste Comte (1798-1857) qui éleva à la nouvelle religion, sur des bases positives, son plus beau temple. Il était d'ailleurs persuadé, contrairement à ce que démontrera la thèse de Jules Delvaille (4), que la notion de progrès était toute récente, et qu'elle était plus exactement le résultat de l'impact de la Révolution Française de 1789. « Toute idée de progrès social était nécessairement

(1) *L'Histoire et ses Interprétations*, p. 20.
(2) *L'Histoire et ses Interprétations*, p. 20.
(3) *L'Histoire et ses Interprétations*, p. 22.
(4) *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIII^e^ siècle*, Paris, 1910, 761 pp.

interdite aux philosophes de l'Antiquité, faute d'observations politiques assez complètes et assez étendues », écrit-il (1).

Aujourd'hui on en est revenu de l'enthousiasme de néophyte qu'avait suscité la nouvelle religion. La foi positiviste s'acheva d'ailleurs en crise, aussi bien pour les croyants que pour les non-croyants. Il suffit de parcourir l'ouvrage consacré par Marie-Claire Bancquart aux écrivains et à l'histoire, c'est-à-dire à des auteurs aussi représentatifs que Maurice Barrès (1862-1923), Léon Bloy (1846-1917), Anatole France (1844-1924) et Charles Péguy (1873-1914), pour mesurer ce que fut l'étendue du désarroi. L'inquiétude fut grande. On cessa de croire en toute autre stabilité que « celle de la nature humaine, inchangée dans ses grands principes à travers les renaissances et morts des civilisations », et, « s'élevant contre l'idée d'un progrès mécanique et fatal de l'histoire », on ne conserva plus qu'un seul espoir, celui d'une « réforme intérieure des hommes, qui pourra enrayer la dangereuse évolution vers la décadence » (2). « Malaise, et même angoisse, écrit encore M. C. Bancquart. Les croyants proclament l'homme voué au péché, de plus en plus, à mesure que la dégradation du temps l'atteint ; ils ne se sauvent du désespoir qu'en intégrant le péché même dans un ordre plus haut, celui du salut. Mais les incroyants, examinant l'histoire de notre espèce, la voient à leur tour en proie à une malédiction aussi contraignante que celle du péché, quoique d'origine naturelle : l'évolution des civilisations nous définit à nous-mêmes nos limites, et notre condamnation à une mort absurde. » (3)

Le sentiment qui imprègne ces lignes n'évoque-t-il pas le souvenir de plus d'un passage de la *Muqaddima* ? C'est la preuve que la prise de conscience de l'épaisseur et du mystère de l'histoire ne peut ne pas s'accompagner — en dehors des considérations d'époque et de milieu — d'un certain « malaise ». Ce malaise, d'autres penseurs encore l'ont ressenti avec plus ou moins d'acuité. Les techniques divinisées qui étouffent les valeurs de l'humanisme, la mécanisation qui déshumanise, et les procédés

(1) *Cours de philosophie positive*, p. 183. Voir aussi toute la 47e leçon (pp. 179-228), et la 51e leçon (pp. 498-587).

(2) Marie-Claire Bancquart, *Les écrivains et l'histoire*, Paris, 1966, p. 281.

(3) *Op. cit.*, p. 290.

de destruction massive dont elle s'accompagne, tout cela ne fait que rendre l'homme de plus en plus perplexe et inquiet, à mesure que le temps passe, devant le problème du progrès. Hegel (1770-1831) déjà écrivait que « l'histoire universelle se meut dans une sphère supérieure à celle où la moralité trouve sa vraie demeure. » C'est avouer que le « progrès » ne rend pas forcément l'homme meilleur. Aussi Keyserling, Thomas Mann et Spengler sont-ils allés jusqu'à exalter, après Rousseau, la supériorité de la vie primitive, c'est-à-dire, en langage ḥaldūnien, du *'umrān badawī* sur la vie civilisée, c'est-à-dire sur le *'umrān ḥaḍarī*, ou *ḥaḍāra* tout court. On opposa — selon une optique qu'Ibn Ḫaldūn n'aurait certainement pas désavouée — la Civilisation qui asservit l'homme en le déshabituant de l'effort et en faisant de lui l'esclave d'une foule de besoins artificiels, à la Culture, perçue surtout comme la manifestation spirituelle originale d'une communauté. C'est probablement ce qui suggéra à Muhsin Mahdi de traduire, dans son *Ibn Khaldûn's philosophy of history*, *ḥaḍāra* par civilisation, et *'umrān badawī* par culture.

Bref, à la foi résolue et enthousiaste dans le progrès, succéda la « Crise du progrès » (1) ; de la cime on passa au creux de la vague. « Il n'y a pas de progrès en soi, écrit le socialiste Charles Rappoport. Il y a des réalisations progressives déterminées d'ordre scientifique, technique, politique, et social. » Et il ajoute que « les réalisations politiques et sociales » sont plus discutables (2).

Ces quelques indications suffisent pour placer la pensée d'Ibn Ḫaldūn dans les coordonnées qui nous permettent de mieux la situer, la saisir, et l'apprécier.

Le mot progrès — *ruqī*, *taqaddum*, ou tout autre terme équivalent — ne se rencontre certes pas dans la *Muqaddima*. Incontestablement le concept ne s'était pas encore cristallisé et n'avait pas affleuré au niveau de la spéculation consciente sous la forme d'un terme technique adéquat. Mais nous savons que la notion peut précéder — comme pour le concept nation par

(1) Voir G. Friedmann, *La Crise du progrès*, esquisse d'histoire des idées, 1895-1935, Paris, Gallimard, 1936 ; et *Le travail en miettes, spécialisation et loisirs*, 3e éd., Paris, 1956.

(2) *La philosophie de l'histoire comme science de l'évolution*, 2e éd., Paris, 1925, p. 2.

exemple — le terme qui en toute lucidité la synthétise. Ce terme peut même ne jamais affleurer. Il n'y a pas de terme propre en berbère pour dire charrue. Tout ce que l'on peut dire donc est que le concept progrès, isolé et clairement conçu en lui-même comme un objet de spéculation propre, ne faisait pas partie de la problématique consciente d'Ibn Ḫaldūn. Pour lui il n'y avait pas un problème spécifique du progrès. Ce qui ne signifie pas qu'il croyait en la stabilité universelle, ou au régrès. Toute cette étude prouve plutôt le contraire.

En fait, tout tourne dans la *Muqaddima* autour d'une autre notion : celle de *'umrān*. Nous devons donc demander à Ibn Ḫaldūn, si nous voulons quand même qu'il réponde à nos préoccupations d'aujourd'hui relatives au progrès, comment il conçoit le *'umrān*. Or toutes nos recherches précédentes nous ont déjà amplement prouvé que cette conception est dominée par les idées de mouvement, de changement, de transformation, d'évolution et de métamorphose perpétuelle, au point, note Ibn Ḫaldūn, qu'on a quelquefois l'impression d'assister à de véritables mutations (*wa iḏā tabaddalat al-aḥwāl ǧumlatan, faka'annamā tabaddala-l-ḫalq min aṣlih*, p. 53). Indubitablement donc les sociétés évoluent.

Elles évoluent, mues inéluctablement par une force qui les transcende, et qui trouve son épicentre et le combustible qui libère l'énergie de propulsion qui les anime, dans la nature même de l'homme. Le mouvement, qui, en principe, devrait différencier à chaque degré encore davantage l'homme de l'animal et l'en éloigner, se fait dans le sens de la *ḥaḍāra*. Personne n'a exprimé avec autant de force qu'Ibn Ḫaldūn la fatalité de ce « progrès ».

Ce mouvement n'est toutefois pas uniformément rectiligne. Il est cyclique, c'est-à-dire qu'il est la résultante d'une suite d'avortements successifs, à des étapes différentes plus ou moins avancées, et dans des conditions extrêmement complexes et variées à l'infini.

Mais ces avortements, ou ces cycles, ont, en définitive, un résultat positif. Ils sont des tentatives, plus ou moins couronnées de succès, de rompre le blocage structurel — sous l'effet d'une *'aṣabiya* neuve, c'est-à-dire d'une élite nouvelle, encore saine et

vigoureuse, montant à son tour à la conquête des cimes de la *ḥaḍāra* — et de permettre en fait à l'ascension de se poursuivre en éliminant de la course les organismes atteints par le *haram*, la sénilité ouvrant la voie à la mort. La « classe » ascendante est celle qui, ayant grandi dans la sphère de l'austère *'umrān badawī*, n'a pas encore bu à la coupe des « délices de Capoue », croit donc encore aux valeurs spirituelles, et est animée par le culte de l'Idéal.

Les cycles ḥaldūniens sont donc ceux de la mobilité sociale et des luttes qu'elle implique. Ils ne sont pas métaphysiques à la Vico. Ils ne sont pas non plus ces « mouvements oscillatoires ou circulaires » que dénonce avec raison A. Comte, et qui condamnent l'humanité « à une arbitraire succession de phases toujours identiques, sans éprouver jamais aucune transformation vraiment nouvelle et définitive » (1). Répétons encore — au risque de lasser — que dans la conception d'Ibn Ḫaldūn les changements peuvent aboutir à de véritables métamorphoses. Le schéma cyclique ḥaldūnien est donc essentiellement un essai d'interprétation historique — basé sur des constatations empiriques — par lequel l'auteur cherche à rendre compte, lorsque les convulsions ne sont pas trop grandes, du rajeunissement des élites, et des évolutions progressives ; et lorsque les séismes atteignent une certaine amplitude, des révolutions violentes, et du changement du cours des civilisations. Jules Delvaille, qui pourtant n'accorde que peu de place, à la sauvette, à l'auteur de la *Muqaddima*, a bien saisi cet aspect des choses. Il note : « Ibn Khaldun a eu l'idée nette du mouvement continu et du changement que présente l'histoire. » (2) Yves Lacoste, dans un ouvrage récent conçu dans une perspective marxiste, est encore plus explicite et plus approbateur.

Nous pouvons donc dès lors considérer comme établi le fait qu'Ibn Ḫaldūn avait une conception dynamique du développement dialectique du destin de l'homme.

Dialectique, ce développement suppose des accidents. Des accidents naturels de parcours. Mais, après chaque chute, la

(1) *Cours de philosophie positive*, IV, 183.
(2) P. 115.

marche reprend de nouveau avec obstination, dans la même direction générale, après correction des déviations s'il y a lieu, et à partir d'une étape plus avancée, ou d'un palier supérieur. Cette idée est essentielle. Certes, Ibn Ḫaldūn ne lui a pas consacré un chapitre spécial, mais elle imprègne toute la *Muqaddima*. Elle est partout sous-jacente.

Sur le plan culturel, il est indéniable qu'Ibn Ḫaldūn croit au progrès des sciences rationnelles et traditionnelles — sans adhérer naturellement à toutes leurs conclusions — grâce à la capitalisation et à la sélection des connaissances. Lui-même ne donne-t-il pas l'exemple du progrès conscient et de la création en élaborant, à partir de l'utilisation critique du savoir acquis et hérité des civilisations antérieures, sa Nouvelle Science ? Inutile donc d'insister là-dessus. La cause est entendue.

Sur le plan matériel, notons d'abord que les changements étaient moins perceptibles à l'œil nu du temps d'Ibn Ḫaldūn. Les techniques n'avaient pas encore révolutionné l'existence des hommes, et leurs progrès étaient alors loin d'être rapides et spectaculaires. Le mouvement était même marqué par une telle lenteur que l'on pouvait aisément ne pas s'apercevoir de son existence. Il fallait un esprit aussi synthétique, et aussi lucide, que celui d'Ibn Ḫaldūn, pour ne pas se laisser leurrer par l'apparente stabilité des modes de vie des générations successives, qui se transmettaient apparemment de père en fils les mêmes métiers et les mêmes us et coutumes. Dans un texte, que nous avons déjà traduit (1), il démasque, comme « l'une des plus subtiles sources d'erreur » dans l'appréciation des phénomènes historiques, le fait de se laisser abuser par l'apparente fixité sociale, qui découle de la lenteur relative du mouvement qui emportait alors le monde, et il conclut que notre existence est, au contraire, caractérisée, au fil du temps, par « un passage perpétuel d'un état à un autre ».

Ce « passage perpétuel d'un état à un autre » se fait grâce à l'accumulation et à la capitalisation des conquêtes réalisées par les générations successives. Cette capitalisation peut s'opérer pacifiquement et imperceptiblement, au sein d'une même civili-

(1) Voir *infra*, p. 3.

sation, au gré de son évolution vers une *ḥaḍāra* de plus en plus exigeante et de plus en plus raffinée. Comme on l'a vu, de nouvelles techniques passent alors sans cesse « de la puissance à l'acte », pour créer chaque jour davantage de bien-être et de nouvelles variétés de confort. Le facteur temps, précise Ibn Ḫaldūn, joue un rôle déterminant dans cette accumulation des acquisitions. En effet, toute capitalisation *(ta'aṯṯul)*, de quelque ordre que ce soit, « ne peut se faire d'un seul coup, ni même au cours d'une seule époque » (p. 661). Il faut du temps même pour édifier les fortunes individuelles, qui sont du reste le plus souvent le fruit de la spéculation, car aucun homme ne peut parvenir à la richesse par son seul travail (p. 662). Lorsqu'on passe de l'échelle de l'individu à celle des civilisations, on retrouve les mêmes particularités. Là encore le temps joue un rôle de premier plan. Il faut du temps pour le perfectionnement des techniques et des industries (p. 665). Si, par exemple, la civilisation égyptienne *(al-Qibṭ)* nous émerveille, c'est qu'elle dura trois millénaires. Et Ibn Ḫaldūn de citer également les Hébreux, les Grecs, les Byzantins, et d'autres encore à l'appui de sa thèse. Les progrès réalisés par les générations successives, et lentement accumulés pour servir de tremplin à de nouvelles conquêtes, sont donc proportionnels à la durée.

Or les civilisations ne durent pas éternellement. A partir d'un certain moment, elles s'étiolent et meurent. Qu'advient-il alors des progrès réalisés par elles ? Sont-ils perdus pour l'humanité, et le départ doit-il s'effectuer de nouveau à zéro ? Non, répond Ibn Ḫaldūn. Les défunts laissent un héritage et des héritiers. Le capital accumulé, et transmis plus ou moins partiellement à d'autres, ira donc toujours quand même en grossissant. Si, en somme, les civilisations passent, le phénomène civilisation, lui, continue et s'affirme sans cesse, grâce aux apports divers et successifs qui l'enrichissent, car il est dans le sens de la nature de l'homme. C'est ce qui explique, pense Ibn Ḫaldūn, que les grandes civilisations, indissociables des progrès techniques, s'épanouissent toujours dans les pays de vieilles traditions, ou sont suscitées par les peuples qui en ont recueilli l'héritage. Il cite en exemple les Chinois, les Indiens, les Turcs, et les Chrétiens (p. 730) ; et il explique l'éclat que connut la Civilisation

Orientale, et sa survivance de son temps, par l'accumulation des progrès réalisés dans le passé par plusieurs nations.

« En Orient, écrit-il, les industries *(al-ṣanā'i')* ont eu le temps de jeter de profondes racines, depuis l'Antiquité *(al-Umam al-Aqdamīn)*, sous les dominations successives des Perses, des Nabathéens, des Égyptiens *(al-Qibṭ)*, des Israélites, des Grecs, et des Romains *(al-Rūm)*, durant une longue suite de siècles. Aussi les conditions profitables à la civilisation *(ḥaḍāra)*, et, entre autres, comme nous l'avons déjà dit, aux industries qui l'accompagnent, y sont-elles profondément établies. Jamais, depuis, leur empreinte ne fut effacée.

« Quant au Yémen, au Bahrein, à l'Oman, et à la Presqu'île Arabique, ils furent certes dominés par les Arabes. Mais comme la domination de ces derniers s'y poursuivit durant plusieurs millénaires — qui virent se succéder plusieurs de leurs nations — ils y fondèrent des capitales *(amṣār)* et des villes, et parvinrent quand même à la limite de la civilisation et du luxe *(al-ġāya min al-ḥaḍāra wa-l-ṭaraf)*. Tel fut en particulier le cas des 'Ādites, des Ṯamūd, des Amalécites, des Ḥimyar, des Tabābi'a et des Aḏwā'. La souveraineté *(al-mulk)* et la civilisation *(al-ḥaḍāra)* y jouirent alors d'une longue période de stabilité. Ainsi la civilisation y atteignit sa pleine maturité ; les industries se multiplièrent de leur côté et acquirent des bases solides. Aussi ne subirent-elles pas, comme nous l'avons mentionné précédemment, le contrecoup de la ruine de l'État *(al-dawla)*. Elles purent donc se conserver et se renouveler *(ṭabaqiyat mustaǧidda)* jusqu'à nos jours. » (1)

Ainsi donc, il n'y a jamais d'écroulement total. Pour Ibn Ḫaldūn, à travers vent et marée, il y a une certaine solidarité objective dans la continuité de l'effort. Même lorsque certaines civilisations, parvenues à leur terme, disparaissent, ou quittent l'avant-scène, tout n'est pas perdu. Certaines acquisitions, en particulier les *ṣanā'i'*, c'est-à-dire les conquêtes techniques qui, dans le système ḫaldūnien, caractérisent la *ḥaḍāra*, ont un caractère durable et définitif. Elles constituent un capital qui se transmet et qui, partant, permet aux civilisations postérieures,

(1) *Muqaddima*, p. 731. Voir aussi p. 666 où il développe les mêmes idées.

en prenant un nouveau départ à partir d'un palier supérieur, d'aller plus loin. Si la civilisation de l'Espagne musulmane atteignit un si haut niveau, note Ibn Ḫaldūn, c'est parce qu'elle s'éleva au-dessus de celle des Goths (pp. 666-7, et 727). De son côté, le Maghreb tira un grand profit de l'apport civilisateur des émigrés musulmans d'Espagne, chassés par la Reconquête (p. 668), c'est-à-dire en fait de l'écroulement de la civilisation d'al-Andalus. Enfin, la civilisation arabo-musulmane dans son ensemble n'aurait jamais pu atteindre le niveau qu'elle a connu, si elle n'avait bénéficié de tous les progrès réalisés auparavant par les peuples vaincus, et relayés par les Arabes (pp. 645-6 et 664-8).

Ainsi les sociétés humaines, selon la vision ḫaldūnienne fixée dans la *Muqaddima*, se caractérisent par leur perpétuel mouvement ascendant, par une course de relais sans fin, ou une marche continue dans le sens d'une *ḥaḍāra* toujours renaissante de ses cendres, et tentant sans cesse à la fois de dépasser celles qui l'ont précédée, et de se dépasser elle-même. Ce mouvement n'est pas isolé. Il s'insère dans le cadre d'un phénomène plus vaste, dont il n'est qu'un aspect, celui de l'évolution universelle qui emporte tout le cosmos dans son sillage.

* * *

La théorie de l'évolutionnisme universel et intégral ne fut pas inventée par Ibn Ḫaldūn, qui ne fit que l'adopter car elle convenait parfaitement à son système, d'abord empiriquement élaboré. Cette théorie imprègne tout un courant de la pensée musulmane que l'on peut suivre depuis al-Ǧāḥiẓ (160-255/776-868) jusqu'à Muḥammad Iqbāl (1873-1938).

La pensée musulmane se caractérise en effet par le souci constant de situer l'homme dans le Cosmos. Ce souci, qui mérite une étude particulière, vient de s'éclairer d'un jour nouveau grâce à l'ouvrage récent consacré par S. H. Nasr (1) à la conception de l'univers qui se reflète dans les *Rasā'il* des Iḫwān al-Ṣafā',

(1) *An introduction to islamic cosmological doctrines; Conceptions of Nature and methods used for its study by the Iḫwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī and Ibn Sīna*, Harvard University Press, 1964 ; C. R. par M. Arkoun, dans *Arabica*, XII (1965), pp. 210-12.

les œuvres d'al-Bīrūnī (362-442/973-1050), et la synthèse philosophico-scientifique d'Ibn Sīnā (369-428/980-1037). Quelle que fût la voie choisie, celle de la spéculation pythagoricienne (Iḫwān al-Ṣafā'), celle de l'observation et de l'expérimentation (Bīrūnī), ou celle du conceptualisme aristotélicien (Ibn Sīnā), le but visé par tous ces penseurs fut toujours de retrouver « l'unité de tout ce qui existe » et de suivre, depuis Dieu jusqu'au monde sublunaire, la chaîne continue des êtres, afin de mieux intégrer l'homme dans l'ordre cosmologique né de la Création. Cette tradition et ce souci peuvent aussi être observés chez d'autres penseurs musulmans. Dans le chapitre V de son *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, consacré à l'*Esprit de la Culture Musulmane*, Iqbāl note : « A côté des progrès de la pensée mathématique dans l'Islam, nous voyons l'idée de l'évolution prendre graduellement forme. Ce fut Jahiz qui le premier remarqua les changements apportés par la migration dans la vie des oiseaux. Plus tard, Ibn Miskwaih, contemporain d'Al-Beruni, lui donna la forme d'une théorie plus précise, et l'adopta dans son ouvrage théologique, Al-Fauz-al-Asghar. » (1) L'auteur de ces lignes peut lui-même, par ailleurs, être considéré comme l'un des plus fervents représentants de la doctrine qu'il évoque. Eva Meyerovitch écrit de lui : « Comme Djelal-ud-din-Rumi, le grand poète mystique de l'Iran, Iqbâl pense que la vie constitue une ascension continuelle, qui va de la pierre à l'homme en passant par la plante et l'animal. » (2)

Ces idées étaient exactement celles des Iḫwān al-Ṣafā' que nous avons déjà évoqués. On lit particulièrement dans leurs *Rasā'il* : « Le dernier degré du [règne] minéral est lié au premier degré du [règne] végétal ; le dernier degré du [règne] végétal est lié au premier degré du [règne] animal ; le dernier degré du [règne] animal est lié au premier degré de [l'espèce] humaine ; et le dernier degré de [l'espèce] humaine est lié au monde des anges, et cela au terme de la purification progressive. » (3) En effet, l'homme « peut parvenir à l'extrême limite de la

(1) *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, trad. Eva Meyerovitch, Paris, 1955, p. 145.

(2) Introd. d'Eva Meyerovitch à sa trad. de *Message de l'Orient* de M. Iqbāl, p.9.

(3) *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā'*, éd. de Beyrouth, 1957, IV, 237-38.

perfection humaine qui voisine avec la nature *(rutba)* des anges [1] ».

Mais l'auteur qui a donné, à notre sens, à la théorie de l'évolutionnisme le développement le plus complet et le plus systématique, et auquel Ibn Ḫaldūn, sans le citer nommément, emprunte indubitablement l'essentiel de ses idées dans ce domaine, est incontestablement Miskawayh (m. 421/1030), déjà évoqué par Iqbāl. La théorie de l'évolutionnisme constitue l'axe même de sa prophétologie exposée dans la troisième et dernière section de sa théodicée rationalisante intitulée *al-Fawz al-Aṣġar*. « Quoique, commence-t-il par affirmer, notre intention première soit de parler des missions prophétiques *(al-nubuwwāt)*, nous ne pouvons parvenir à la réaliser qu'après avoir mentionné la hiérarchie que l'on perçoit dans toutes les choses existantes *(marātib al-mawǧūdāt)*, et la sagesse *(al-ḥikma)* qui, de part en part, se propage à travers elles. » [2] Que tout le cosmos soit un « être unique » *(ḥayawān wāḥid)* dont les parties sont diversifiées à l'infini *(wa aǧzā' muḫtalifa)*, c'est, pour Miskawayh et les penseurs de même tendance, « une question résolue par le sage, et définitivement classée » *(faraġa minhu-l-ḥakīm wastaqṣāh)* [3]. En effet, chaque espèce *(naw')* parmi les choses existantes nous mène graduellement vers l'espèce suivante, si bien que l'on se trouve en définitive comme en présence « d'une chaîne unique *(al-silk al-wāḥid)*, qui réunit une multitude de pierres précieuses selon une harmonie parfaite, constituant ainsi un seul et même collier [4] ». Pour démontrer cela, preuve à l'appui *(nunabbih 'alayh bi-l-dalāla)*, Miskawayh examine tour à tour les règnes minéral *(al-ǧamād)*, végétal *(al-nabāt)* et animal *(al-ḥayawān)*. Il constate que l'on passe par une série de gradations infinies *(marātib lā tuḥṣā)* [5] des uns aux autres. Au sommet du règne végétal, qui se distingue du règne animal par le mouvement et la nutrition, il place la vigne et le palmier. Un pas de plus, et l'on passe au règne animal, au bas de l'échelle

(1) *Op. cit.*, I, 448.
(2) Miskawayh, *al-Fawz al-Aṣġar*, éd. du Caire, 1325 H., p. 76.
(3) *Op. cit.*, p. 77.
(4) *Op. cit.*, p. 78.
(5) *Op. cit.*, p. 79.

duquel il situe les coquillages *(al-ṣadaf)* et les mollusques *(al-ḥalazūn)*. De proche en proche on s'élève alors au « niveau des singes et des espèces voisines » *(marātib al-qurūd wa ašbāhihā)* (1), et l'on débouche ainsi sur l'espèce humaine, qui est elle-même très diversifiée. Certains êtres très primitifs, occupant des zones climatiques défavorables, aux pôles et à l'équateur, se distinguent mal en effet, dit-il, « des animaux supérieurs dont il fut question (2) ». A l'intérieur de l'espèce humaine l'évolution se poursuit donc. Les hommes sont inégalement doués par la nature. Au sommet de la pyramide se situent les prophètes, qui sont d'une étoffe spéciale, qui en fait des êtres capables de recevoir l'inspiration, et de communiquer avec le monde surnaturel. A partir de ce stade, si l'on franchit encore un pas dans l'ordre de l'évolution, on aboutit au monde des êtres spirituels, celui des Anges (3).

Si nous nous sommes attardé à relater les idées de Miskawayh, c'est que nous retrouvons la même vision du monde chez Ibn Ḫaldūn, incorporée à son système d'interprétation de l'histoire universelle.

Ibn Ḫaldūn a groupé ses idées dans ce domaine, en se basant, dit-il, sur les travaux de nombreux savants parmi les plus sérieux (*'alā mā šaraḥahu kaṯīrun min al-muḥaqqiqīn*, p. 166) — c'est-à-dire en se plaçant dans le courant de pensée que nous avons essayé de dégager — dans les derniers chapitres qui clôturent la première section de sa *Muqaddima* consacrés au *'umrān* d'une façon générale. Ces chapitres, faisant suite à d'autres considérations universelles d'ordre géographique et climatique, constituent une véritable anthropologie centrée, à la manière de Miskawayh, autour de la personnalité des prophètes, personnalité considérée comme offrant le type de la perfection limite pouvant être atteinte sur terre par l'espèce humaine au terme de son évolution actuelle. Il s'agit donc, avant d'aborder dans la section suivante l'étude du *'umrān badawī*, d'une tentative de saisir la nature de l'homme, de situer et de comprendre le

(1) *Op. cit.*, p. 82.
(2) *Op. cit.*, p. 82.
(3) *Op. cit.*, pp. 83 et s.

phénomène humain qui est à la base même de toute organisation sociale et de toute civilisation.

Après quelques réflexions sur la nature de la mission prophétique de Muḥammad (pp. 159-165) — qui pour tout musulman représente l'homme parfait — Ibn Ḫaldūn aborde donc dans son ensemble l'étude du phénomène humain, situé dans le cadre général de l'évolution cosmique (pp. 166-209). Comme les Iḫwān al-Ṣafā' et Miskawayh, il distingue les différents règnes qui, grâce à des transitions progressives, constituent en fait une même et indissoluble chaîne d'évolution, et cite les mêmes exemples.

« Le règne animal *('ālam al-ḥayawān)*, précise-t-il particulièrement, s'étend ensuite, et ses espèces *(anwā'uh)* se diversifient *(ta'addadat)*. Finalement l'évolution créatrice progressive *(tadrīǧ al-takwīn)* aboutit à l'homme, doué de la raison *(al-fikr)* et de la réflexion *(al-rawiyya)*. On s'élève *(tartafi')* à ce stade à partir du monde des singes *('ālam al-qirada)* [1], qui réunissent la sensation *(al-ḥiss)* et la perception *(al-idrāk)*, mais qui n'ont pas atteint, en acte *(bi-l-fi'l)*, la réflexion et la raison. C'est à partir de là en effet que commence le premier stade *(ufuq)* de l'homme ; et à ce point aussi on atteint l'extrême limite à laquelle peut tendre notre observation. » (p. 167).

Pour Ibn Ḫaldūn et les penseurs de même tendance l'évolution cependant continue ; mais elle se poursuit dès lors dans des sphères qui échappent à notre perception. Un certain nombre d'indices nous révèlent toutefois cette poursuite de l'évolution. L'homme est en effet corps et esprit. Par le premier côté il se rattache au règne animal, et par le second il s'apparente à celui des anges. Un certain nombre d'observations — portant sur la révélation *(al-waḥy)*, la divination, les songes, les prédictions, les oracles, les prophéties, etc. — et d'expériences — Ibn Ḫaldūn

(1) *Muqaddima*, éd. Quatremère, Paris, 1858, I, 174. Cette leçon a été aussi adoptée par Fr. Rosenthal, dans sa trad. de la *Muqaddima*, I, 194 et II, 423. Voir aussi la note 27 de cette page. Rosenthal s'appuie dans sa trad., entre autres, sur le ms. de la *Muqaddima* conservé à Istanbul et portant de la main d'Ibn Ḫaldūn qu'il avait été révisé et corrigé par lui. Les éditions orientales (par exemple celle de Beyrouth, 1957, p. 167, et la note 2 ; et celle de Muṣṭafā Muḥammad, Le Caire, s. d., p. 96) ont pudiquement substitué à *qirada* (singes), *qudra* (destin) au détriment du sens. Sāṭi' al-Ḥuṣrī, *Dirāsāt 'an Muqaddimat Ibn Ḫaldūn*, Bagdad, 1953, p. 302, regrette, à juste titre, cette malencontreuse « correction ».

expérimente sur lui-même certains procédés destinés à provoquer le rêve prémonitoire (p. 184) — nous prouvent qu'il y a une grande diversité à l'intérieur de notre espèce, et que l'âme humaine recèle plus d'un insondable mystère. Ibn Ḫaldūn esquisse donc une véritable typologie — non dépourvue d'un certain effort d'analyse psychologique, et même d'esprit critique — des êtres exceptionnellement doués, et capables de communiquer d'une manière plus ou moins parfaite et adéquate avec le monde surnaturel. Il y voit la preuve, fournie dans la *Muqaddima a posteriori*, « qu'il y a dans l'âme [de l'homme] une prédisposition à se dépouiller de la nature humaine *(al-bašariya)* pour s'élever à la nature angélique *(al-malakiya)* et accéder ainsi, en acte *(bi-l-fi'l)*, à la catégorie des anges, à certains moments, l'espace d'un court instant. Cela arrive lorsque l'essence spirituelle de l'âme *(ḏāṭuhā al-ruḥāniya)* atteint, en acte, la perfection. Alors elle avoisine le règne *(ufuq)* immédiatement supérieur, conformément à l'ordre déjà constaté, ordre qui relie entre elles toutes les choses existantes *(al-mawǧūdāt)* » (p. 168).

Voilà donc l'homme, dans le système d'Ibn Ḫaldūn, tentant de percer par le haut le plafond de l'évolution, qui s'arrête à lui dans notre monde sublunaire. Chez les êtres exceptionnellement doués, dont les prophètes, la limite est extrêmement mince. Il suffirait d'un rien pour que l'évolution se poursuive, que la mutation se produise, et que l'on passe au règne supérieur. Cette mutation se produira-t-elle un jour sur terre ? Ibn Ḫaldūn ne le pense probablement pas. Mais il ne dit pas non plus expressément qu'elle se fera forcément dans le ciel. L'avenir reste en somme incertain, mais aussi ouvert.

* * *

Parvenus à ce stade de notre exploration de la *Muqaddima*, nous pouvons enfin nous interroger : l'histoire, telle qu'elle est interprétée par la Nouvelle Science conçue par Ibn Ḫaldūn pour lui ravir son mystère, a-t-elle un sens ?

Rappelons-nous, pour répondre à cette question, qu'à chaque pas fait en compagnie d'Ibn Ḫaldūn, nous avons toujours découvert le mouvement. Le mouvement est l'âme même de

la *Muqaddima*. Les idées de changement, de transformation, d'évolution, y dominent. Tout bouge perpétuellement. Ce mouvement est-il, comme certains l'ont cru, celui d'une rotation stérile condamnant l'humanité à tournoyer sur elle-même sur place ? Rappelons qu'Ibn Ḫaldūn condamne justement en termes nets et avec force la doctrine de l'éternel rccommencement.

Cependant le schéma cyclique d'interprétation historique, déduit pourtant par Ibn Ḫaldūn de ses observations empiriques et de ses réflexions sur le passé humain, a abusé maints chercheurs. « His materialism », « pessimism », or « fatalism », has been remarked by all his commentators, on the ground that he never put forward suggestions for the reform of the institutions which he describes so minutely, nor considers the possibility that they may be modified as the result of human effort and thought, but accepts the facts as they are and presents the cycle of states and dynasties as an inevitable and almost mechanical process », lit-on sous la plume de H. A. R. Gibb (1). Doit-on dire que le « all his commentators » est un peu abusif, et que certains ont bien saisi que la pensée d'Ibn Ḫaldūn est essentiellement dynamique ? Doit-on aussi ajouter qu'Ibn Ḫaldūn, en véritable et authentique précurseur de l'esprit scientifique moderne, ne pouvait qu'observer, décrire, et interpréter les phénomènes, sans aucun souci normatif ?

Ceci dit, il nous faut dégager le véritable sens du « cyclisme » d'Ibn Ḫaldūn, dont la mauvaise interprétation a entraîné la falsification totale de la pensée de l'auteur. Ce « cyclisme », toutes les investigations auxquelles nous venons de nous livrer nous le prouve avec une indubitable évidence, n'est pas celui de la temporalité circulaire de la géométrie plane. Il n'enferme pas l'humanité dans un cercle vicieux, puisque tout dans la *Muqaddima* nous montre que cette humanité mue, change et progresse au point de devenir, de génération en génération, méconnaissable. Ibn Ḫaldūn ne met-il pas les historiens en garde — insistons encore là-dessus — contre les erreurs qui découlent des conceptions de l'histoire perçue comme un inter-

(1) Dans *The Islamic Background of Ibn Khaldūn's Political Thought*, dans *BSOS*, VII (1933-5), p. 27.

minable et ennuyeux rabâchage ? Son « cyclisme » est celui d'un univers à trois dimensions : il est spiroïdal.

En effet, pour lui, le sens de l'histoire, tel qu'il l'avait déchiffré dans le livre des civilisations successives et dans les expériences humaines d'une façon générale, n'était pas celui d'une progression, géométrique ou arithmétique, uniformément rectiligne. Il n'était pas non plus la projection pure et simple de la volonté de l'homme. L'alchimie de l'histoire est plus complexe. Son mouvement est enveloppant, voire titubant, et les chutes qui ponctuent la marche sont nombreuses. Mais le propre de la marche n'est-il pas d'être une suite de chutes en avant ? Les médailles des civilisations ont aussi leurs revers. Et Ibn Ḫaldūn, qui vivait à une époque de crise, avait particulièrement insisté sur la description de ces revers. Sans nier le mouvement, il avait mis davantage d'application à démonter et à décrire le mécanisme des chutes. Pessimisme ? Dans cette application, dans ce souci, il y avait plutôt un moraliste sous-jacent. C'était sans doute une façon de crier : Gare ! casse-cou ! L'historien, du reste, ne fut pas plus entendu que l'homme politique, ce qui vérifia *a posteriori* la justesse de ses interprétations.

Dans le système d'interprétation bâti par Ibn Ḫaldūn, les États et les civilisations sont donc mortels. Mais si le grain ne meurt... ! En somme, cette mort est la condition même de la poursuite de la marche et de la vie. Elle rompt les blocages structurels et déblaie la route. Elle est quelque chose d'inhérent à la nature de notre espèce et de notre histoire. C'est que le sens de cette histoire est celui d'une évolution dialectique. Le « cyclisme » ḫaldūnien rend justement compte du caractère contradictoire de tout ce qui émane de l'homme, le prolonge et le réalise. Les États et les civilisations meurent de leurs contradictions, laissant leur héritage, et la mission de franchir de nouvelles étapes, à des organismes plus jeunes et plus vigoureux, dont le capital d'idéal et d'enthousiasme, servi par une puissante *'aṣabiya*, n'est pas encore entamé.

Dans quelle direction se poursuit la marche ? Toujours et inéluctablement vers la *ḥaḍāra*. Or les cimes de la *ḥaḍāra* sont particulièrement périlleuses, nous enseigne l'expérience historique de tout notre passé, pour les civilisations. Elles annoncent

l'approche du terme fatal. Est-ce vraiment une fatalité ? Pas forcément. Le caractère de ce qui est fatal est d'être inexplicable. Or Ibn Ḫaldūn explique longuement, nous l'avons vu, la genèse et le développement du mal. Il en décèle essentiellement l'origine dans la perversion de l'homme, dans la corruption de son « humanité » *(insāniyatih)* (p. 674). Dès lors, si la *ḥaḍāra* se poursuivait par hasard dans ce sens, elle n'élèverait plus l'homme, elle ne l'éloignerait plus chaque jour davantage du règne animal. Au contraire, elle le ramènerait plus bas encore. Elle contredirait en somme le sens de l'évolution. C'est assez pour qu'elle soit condamnée à mourir, du moment qu'elle ne peut plus remplir sa mission dans le cadre de l'évolution universelle qui emporte le monde.

Aussi audacieux que cela puisse paraître, nous pensons en effet que les idées d'Ibn Ḫaldūn sur le *'umrān* doivent être placées, pour prendre pleinement leur vrai sens, dans le cadre de ses conceptions cosmiques. Or nous avons vu que l'univers ḫaldūnien est celui d'un évolutionnisme intégral, où tout est impeccablement architecturé, parfaitement hiérarchisé, et merveilleusement uni. Une poussée irrésistible anime cet univers, et le projette, à partir des formes les plus simples de la matière et à travers des êtres de plus en plus complexes, à la fois à l'échelle terrestre et cosmique, vers l'esprit. La fin logique de l'homme en particulier, dans le cadre de cette vision, est de tendre vers des formes d'existence de plus en plus spirituelles. Une telle conception du monde, qui n'aurait pas été désavouée par Teilhard de Chardin, s'insérerait également parfaitement dans le « système entier de la philosophie biologique » d'Auguste Comte, qui écrit en particulier : « Sous un tel aspect philosophique, notre évolution sociale ne constitue donc réellement que le terme le plus extrême d'une progression générale, continuée sans interruption parmi tout le règne suivant, depuis les simples végétaux et les moindres animaux, en passant successivement aux derniers animaux pairs, remontant ensuite jusqu'aux oiseaux et aux mammifères, et, chez ceux-ci, s'élevant graduellement vers les carnassiers et les singes. (1) » Ce texte n'évoque-t-il pas irrésistiblement le souve-

(1) *Cours de philosophie positive,* IV, 499.

nir d'un autre, extrait de la *Muqaddima*, que nous avons déjà reproduit ?

On peut donc dire que le sens de l'histoire, tel qu'il se dégage des réflexions d'Ibn Ḫaldūn sur le *'umrān* et de ses conceptions relatives à l'évolutionnisme cosmique, est celui d'une progression dialectique de l'homme qui, en surmontant ses contradictions à travers une série d'échecs successifs des *ḥaḍāra* et des États qui les incarnent, échecs dus à autant de déviations du cours de l'évolution, tend vers une *insāniya*, une « humanisation » — ou une « hominisation » — de plus en plus poussée, devant le rapprocher du règne immédiatement supérieur de la catégorie des êtres spirituels englobés sous la désignation d'anges, et aboutir virtuellement, à la limite, à une mutation comparable à celle qui permit à l'être humain de se distinguer du représentant le plus évolué du règne immédiatement inférieur, le singe. Le schéma cyclique, dans cette perspective, ne serait plus que la manifestation extérieure des corrections successives apportées à cette trajectoire, que la méditation sur le passé nous permet de découvrir.

* * *

Comment Ibn Ḫaldūn était-il arrivé à cette conception de l'histoire comme un mouvement évolutif dialectique et authentiquement créateur ? Il faut d'abord tenir compte dans sa formation — en dehors des influences dont il fut déjà question — du facteur religieux.

Il est dangereux en effet — car cela est au fond inexact — de faire de lui un représentant, même inconscient, du matérialisme dialectique avant la lettre. Certes, par certains aspects de sa pensée, il se prête merveilleusement à une exégèse matérialiste, et certains l'ont tiré habilement, et non sans fruit, en ce sens (1). Mais en fait il est inutile « de considérer dialectiquement

(1) L'ouvrage le plus brillant, à ce point de vue, est incontestablement celui d'Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun, naissance de l'histoire, passé du tiers-monde*, Paris, François Maspéro, 1966. Mais on peut consulter également E. Gellner, *From Ibn Khaldun to Karl Marx*, dans *Political Quarterly*, n° 32 (oct.-déc. 1961), pp. 385-392 ; et Georges Labica, *Esquisse d'une sociologie de la religion chez Ibn Khaldoun*, dans *La Pensée*, n° 123 (sept.-oct. 1965), pp. 3-23.

la pensée d'Ibn Khaldoun comme un ensemble contradictoire » (1) pour la comprendre. Elle est au contraire parfaitement cohérente. Rien en effet n'empêche le musulman de suivre, dans l'observation des faits relevant des sciences de la nature, une voie à la fois empirique, rationnelle et objective. Il n'y a aucune contradiction avec la religion, même inconsciente, à rechercher, entre autres, les causes profondes de l'évolution historique dans les structures économiques et sociales, et à méditer d'une façon générale sur le devenir de la civilisation des hommes.

La Révélation y invite plutôt. Elle insiste sur le caractère éphémère des empires successifs qui dominèrent tour à tour le monde, et qui périrent victimes de leurs erreurs. Ibn Ḫaldūn enfant avait dû psalmodier, sous la direction de son illustre maître Ibn Burrāl *al-Anṣārī* (2), un nombre infini de fois le verset : *Parcourez donc la terre ! Voyez comment Il a commencé la Création. Dieu ordonnera ensuite l'ultime naissance. Dieu est, sur toute chose, tout-puissant* (XXIX, 20). Douze autres versets (3) intiment le même ordre aux croyants, et les invitent à déchiffrer les signes de Dieu dans les vestiges du passé. Toujours par le truchement du Coran, Dieu les met aussi en garde contre la confiance aveugle dans l'avenir, et les prévient qu'il ne saurait laisser les rênes du monde entre les mains de ceux qui s'en rendent indignes. Il avertit : *Déjà, dans les Psaumes, une fois les ressources de l'Édification épuisées, Nous avons bien noté que, de la terre, en hériteront celles de nos créatures qui en feront le meilleur usage* (4). Voilà donc ceux qui feront un mauvais usage de ce

(1) Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun*, p. 247.

(2) Voir *Al-Ta'rīf bi-bn Ḫaldūn*, éd. al-Ṭanǧī, 1951, p. 15, où Ibn Ḫaldūn célèbre les mérites de son maître, et indique comment il a étudié sous sa direction les « sept lectures » du Coran.

(3) *Coran*, XII, 109 ; XXII, 46 ; XXX, 9 ; XXXV, 44 ; XL, 21 ; XL, 82 ; IIIL, 10 ; III, 137 ; VI, 11 ; XVI, 36 ; XXVII, 69 ; XXX, 42.

(4) Voir Ṭabarī, *Ǧāmi' al-Bayān 'an ta'wīl al-Qur'ān*, Le Caire, 1954, XVII, 103-5. Al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, XXII, 229-30, reprend, à quelques détails près, al-Ṭabarī. Al-Bayḍāwī, éd. du Caire, 1355 H., II, 36, s'inspire aussi des deux précédents, Au fond tous ces commentaires reflètent les soucis des commentateurs, plus qu'ils n'éclairent le sens du verset. Tous, par exemple, voient dans le terme *al-arḍ* (la terre) une allusion au Paradis. Pratiquement ils ne sont d'aucun secours pour élucider le sens du verset, du reste assez clair par lui-même. Sur le sens de *al-ṣāliḥūn*, voir *al-Lisān*, Beyrouth, 1955, II, 516-17.

monde, c'est-à-dire des États et des civilisations, condamnés, par la bouche même du Coran, à céder la place à d'autres. Certes, pour que le message coranique fût ainsi compris, pour qu'il contribuât à provoquer dans l'âme d'Ibn Ḫaldūn la curiosité et l'inquiétude créatrice d'où naquit la Nouvelle Science, il fallait, bien sûr, que celui-ci eût aussi du génie. Mais il est implicitement admis que l'auteur de la *Muqaddima* n'en manquait pas.

Musulman convaincu, mais intelligent et éclairé, il mit donc sa Nouvelle Science, en parfaite harmonie avec la Révélation et en plein accord avec lui-même, au service de la recherche objective, grâce à l'exploration méthodique et rationnelle du passé, de la *Sunnat Allah*, c'est-à-dire de la Loi divine qui régit notre monde. Le Coran insiste sur cette *Sunna* (1), et Ibn Ḫaldūn se réfère à elle au moins à trois reprises (2). D'une façon générale il fait d'ailleurs assez souvent appel au Coran pour illustrer ses idées. Il suffit de consulter, à la fin de la *Muqaddima* (pp. 1231-34), l'index des versets et des *ḥadīṯ* pour se convaincre de ce fait. Aussi Muḥammad Iqbāl écrit-il à juste titre : « La vérité, c'est que l'esprit tout entier des Prolégomènes d'Ibn Khaldun semble avoir été principalement dû à l'inspiration que l'auteur doit avoir reçue du Quran (3). » H. A. R. Gibb note aussi de son côté : « The ethical and Islamic basis of Ibn Khaldūn's thought is, however, implicit throughout his exposition, quite apart from his constant appeal to texts from Qur'ān and Tradition. His doctrine of causality and natural law, which in Dr. Ayad's view stands in such sharp opposition to Muslim theological views, is simply that of the *Sunnat Allah* so often appealed to in the Qur'ān (4). »

Cependant, Ibn Ḫaldūn n'était pas le seul historien musulman imprégné de l'esprit du Coran. Pour que cet esprit infléchît ses investigations sur la *Sunnat Allah* dans le sens qu'elles prirent dans la *Muqaddima*, il fallait donc que d'autres facteurs jouassent

(1) *Coran*, XVII, 77 ; XXXIII, 38 ; XXXIII, 62 ; XXXV, 43 ; XL, 85 ; III, 23.
(2) *Muqaddima*, pp. 46, 147 et 297.
(3) *Reconstruire la Pensée Religieuse de l'Islam*, p. 151.
(4) *The Islamic Background of Ibn Khaldūn's Political Theory*, dans *BSOS*, VII 1933-1935), p. 29.

également. Y. Lacoste insiste avec justesse sur « l'ambiance historienne » dans laquelle il baigna, c'est-à-dire sur la séculaire tradition historique, l'une des plus riches, dont il profita.

Il limite toutefois son expérience, et la valeur de ses thèses, au seul Maghreb. Certes Ibn Ḫaldūn avait raisonné, et opéré ses inductions et ses généralisations, à partir de faits sélectionnés surtout dans l'expérience historique qu'il connaissait le mieux : celle du Maghreb en particulier, et du monde arabo-musulman en général. Tous les penseurs procèdent du reste de la même manière. Les thèses de V. Pareto, par exemple, ont pour base essentielle l'histoire de l'Antiquité gréco-romaine, et l'actualité européenne de son époque, Il eût été donc tout à fait naturel qu'Ibn Ḫaldūn, eu égard surtout à l'époque où il écrivait, se limitât à puiser dans le réservoir des expériences musulmanes. Or, justement, il ne voulut pas en faire, en raison sans doute de son désir conscient d'universalité, le support exclusif de ses méditations. Il a échappé à Y. Lacoste que ce qui frappe plutôt chez lui, c'est son étonnant souci, particulièrement curieux pour son temps, d'élargir ses horizons et de puiser ses exemples dans toutes sortes de civilisations. « It is mainly the second volume of his *'Ibar* which mirrors the results of these efforts, écrit W. J. Fischel. In it he presents the history of pre-Islamic and non-Arabic people and religions such as Babylonians, Egyptians, Nabataens, Greeks, Romans, Byzantines, Persians, Judaism, and Christianity, revealing an entirely new side of his scholarly personality, to which thus far sufficient consideration and attention have not been given. (1) » L'auteur de ces lignes, qui insiste particulièrement sur son souci de diversifier et de recouper ses sources, conclut que « his history of the non-Islamic world is on a broader documentary basis than all the attempts made by earlier Muslim authors who tried to approach this topic (2) ».

L'examen de la *Muqaddima* corrobore ces jugements. Partout s'y reflète le souci d'appuyer les déductions et les démonstrations sur des exemples puisés dans l'histoire des civilisations qui avaient précédé l'Islām, ou qui lui étaient contemporaines.

(1) *Ibn Khaldūn's use of historical sources*, dans *S.I.*, XIV, 111.
(2) *Op. cit.*, p. 119.

Ibn Ḫaldūn cite les Nabathéens, les Tabābi'a, les différentes civilisations de l'Arabie du Sud et de l'Irak antiques, les Syriaques, les Israélites, les Égyptiens *(al-Qibṭ)*, les Perses, les Gréco-Romains, les Turcs, les Turcomans, les Slaves, les Francs *(al-Ifranǧa)*, et les pays chrétiens d'outre-mer *(aqṭār mā warā'a-l-baḥr al-rūmī)* d'une façon générale (1). Il lui arrive même de puiser ses exemples en Chine, ou en Inde (2), et il nous étonne souvent par la précision de ses connaissances. Ce souci de varier la documentation et les exemples prouve, avec une évidence qui n'a pas besoin d'être soulignée davantage, qu'Ibn Ḫaldūn considère ses thèses — la formulation théorique générale qu'il leur donne corrobore encore cette impression — d'une portée universelle, quoiqu'il lui arrive, bien sûr, d'indiquer que tel ou tel trait est spécifique d'une région déterminée. Bien plus, ses généralisations peuvent même paraître trop amples, et trop audacieuses, eu égard au poids de la matière mise en œuvre. « Every reader of Ibn Khaldūn's work will be filled with admiration for the vigour and the brilliance of the thought which has succeeded in making so much out of the amount of evidence that the thinker has had at his disposal ; but a modern Western critic may feel that Ibn Khaldūn's empirical foundation is rather too narrow to bear the weight or to justify the range of his masterly generalizations (3). »

Ni les invitations du Coran et le courant évolutionniste, ni « l'ambiance historienne », ni la largeur des horizons ne suffisent cependant, à eux seuls, à expliquer pleinement comment Ibn Ḫaldūn était arrivé à concevoir ses géniales généralisations, si on ne tient compte d'un autre facteur essentiel. Avant de devenir historien, Ibn Ḫaldūn fut d'abord un homme d'action, un homme politique qui expérimente, quelquefois à ses dépens, l'inanité de ses efforts pour tenter de ressusciter une civilisation qu'il savait agonisante. Le fait essentiel est cette conscience que prit l'homme politique que la civilisation dont il était le produit, et le dernier brillant représentant, traînait péniblement ses

(1) Voir la *Muqaddima*, pp. 6-7, 46-7, 212-3, 317, 621, 643, 659, 666-7, 730-1 et 862-3.

(2) Voir la *Muqaddima*, pp. 191, 659, 700 et 730-1.

(3) A. Toynbee, *A Study of History*, III, 475..

derniers jours. De son temps, la vie des États se raccourcissait. On les voyait naître et mourir. Le processus de décomposition acquit pour ainsi dire une telle accélération qu'il devint visible à l'œil nu. Or Ibn Ḫaldūn avait justement des yeux pour voir, et un esprit critique capable d'analyser et d'intégrer, d'induire et de déduire.

Du phénomène de l'ankylose, puis de la décomposition, de la civilisation musulmane, Ibn Ḫaldūn prit donc une conscience extrêmement aiguë. Aussi, de cette civilisation, parlait-il déjà au passé (1). Il la jugeait avec un stupéfiant détachement et un étonnant recul et la considérait, d'une façon générale, comme une civilisation ayant vécu, et n'ayant pu, pour différentes raisons surtout politiques, donner sa pleine mesure. Comparativement aux civilisations qui avaient précédé, elle laissa peu de monuments vraiment grandioses, note-t-il. « La raison en est... que les Arabes étaient, avant l'Islam, étrangers aux pays qu'ils avaient occupés ; et lorsqu'ils les conquirent, le temps leur manqua pour que la civilisation *(ḥaḍāra)* qu'ils y édifièrent atteignît sa pleine maturité » (p. 645). Elle poussa trop vite, et avorta en somme avant terme. Au Maghreb, par exemple, elle ne profita pas de plus de quatre siècles de vie, « ce qui est peu de chose », remarque-t-il (p. 667), par rapport à d'autres civilisations qui durèrent des millénaires (p. 666). Les Hilaliens, insiste-t-il, ont tout détruit sur leur passage, et on ne trouve plus que de « vagues vestiges » *(aṯar ḫafī)* du brillant passé (p. 667). Là où jadis la civilisation brilla de son plus vif éclat — à Kairouan et à Marrakech par exemple — « on ne rencontre plus guère que des ruines » (p. 728). Toutes ces amères considérations indiquent jusqu'à quel point Ibn Ḫaldūn eut nettement conscience d'être le témoin d'un monde en décadence.

Il eut aussi la très nette prémonition d'être vraiment à un carrefour, et d'assister à un gigantesque changement du cours de l'histoire. D'où la nécessité de faire le bilan du passé humain, et de tirer les leçons *('Ibar)* qui s'en dégagent. A certains moments privilégiés de l'histoire, note-t-il, les bouleversements sont tels qu'on a l'impression d'assister « à une nouvelle création

(1) Voir par exemple la *Muqaddima*, pp. 308-9, 643-4, 645-6, 666-8, 728-31 et 784.

(ka'annahu ḫalq ǧadīd), à une véritable renaissance *(naš'a mustaḥdaṯa)*, et à [l'émergence] d'un nouveau monde. *(wa 'ālam muḥdaṯ)*. Il en est ainsi à l'heure présente *(li-hāḏa-l-'ahd)*. Aussi le besoin se fait-il sentir que quelqu'un fasse le point de la situation de l'humanité et du monde *(yudawwin aḥwāl-al-ḫalīqa wa-l-āfāq)* » (p. 53). Ibn Ḫaldūn — en émule d'al-Mas'ūdī pensait-il — voulut être, en toute conscience, l'homme de la situation, et il le fut plus qu'il ne l'espérait.

L'axe de la civilisation, et du monde, était alors justement en voie de déplacement. Le « nouveau monde », qui allait naître de la « Renaissance », dont il parle en termes quasi-prophétiques, était en gestation sur d'autres bords. Sans avoir probablement saisi toute l'ampleur du phénomène en cours, Ibn Ḫaldūn ne l'ignorait pas non plus totalement. Il note l'opulence des marchands chrétiens *(tuǧǧār al-umam al-naṣrāniya)* qui faisaient le commerce avec le Maghreb (p. 659), et relève l'essor économique dont jouissaient leurs pays (p. 700). Mieux, il précise qu'à la décadence gréco-romaine avait succédé, de son temps, une véritable renaissance culturelle dans les pays chrétiens. « Nous apprenons, écrit-il, qu'à ce moment précis la culture des sciences philosophiques est très prospère dans le pays des Francs, c'est-à-dire dans les territoires de Rome, et au-delà dans les régions situées sur le bord septentrional [de la Méditerranée]. Ces sciences, dit-on, y ont fleuri de nouveau ; de multiples cours en assurent la diffusion ; beaucoup d'ouvrages très exhaustifs leur sont consacrés ; et les étudiants qui s'y adonnent sont très nombreux » (p. 866).

Les échos des prémices de la Renaissance, d'où sortirent les Temps Modernes, étaient donc, aussi surprenant que cela puisse paraître, bel et bien parvenus jusqu'aux oreilles attentives d'Ibn Ḫaldūn. Témoin inquiet, et étonnamment lucide, placé au carrefour de deux mondes, il perçut avec acuité, impuissance et amertume, que pendant que l'un sombrait l'autre renaissait à la vie. Faute de pouvoir éviter la catastrophe — ses changements successifs de camp n'étaient sans doute que le reflet de sa vaine recherche d'une *'aṣabiya* à la hauteur de l'impossible entreprise — il voulut au moins comprendre les événements, d'où la nécessité de démonter le mécanisme de l'histoire. Pour

saisir l'origine de ses méditations, d'où sortira sa Nouvelle Science, et discerner la véritable nature de la couleur de ses pensées, il faut donc tenir compte de ce fait essentiel.

Dès lors son « pessimisme » s'éclaire d'un jour nouveau. Son ton accusateur n'est pas un désaveu de la civilisation, et encore moins du véritable progrès. C'est un cri d'alarme, d'ailleurs sous-jacent et retenu, car il voulait s'en tenir à une méthode non normative, que l'on peut qualifier franchement de scientifique. Que dénonçait-il ? Les excès, les abus, les déviations, la perte du sens des vraies valeurs humaines, tout ce qui déshumanise en somme l'homme, et le rabaisse au lieu de l'élever. Cette voie, dit-il en substance, a mené, et mène inéluctablement les États et les civilisations à leur perte. Son inquiétude, ses réserves, ses questions ne sont-elles pas un peu les nôtres aujourd'hui ? Autrement dit, sa Science n'est-elle pas toujours nouvelle, d'actualité (1) ? L'inquiétude est salvatrice, lorsqu'elle inquiète à son tour — comme dans le cas d'Arnold Toynbee par exemple — et permet le ressaisissement. Or Ibn Ḫaldūn n'inquiéta justement pas ses contemporains. Son message tomba dans l'indifférence générale. L'historien ne fut pas plus heureux que l'homme politique. La civilisation musulmane était bel et bien condamnée.

Il fallait peut-être qu'il en fût ainsi, pour qu'Ibn Ḫaldūn existât et dressât son bilan. Le sociologue américain Mumford ne soutient-il pas qu'une institution ne découvre sa forme architecturale qu'au moment où elle va périr ? (2) L'architecte désigné par le destin pour cette entreprise était en outre né, à une époque cruciale pour l'histoire de l'humanité, sous des cieux où il pouvait contempler chaque jour les preuves palpables de l'épaisseur et du poids de l'histoire. Ne se réfère-t-il pas dans sa *Muqaddima*, entre autres, aux Pyramides, et aux imposantes ruines de Carthage et de Cherchell (pp. 317 et 621) ? Il vécut aussi, souvenons-nous-en encore, au milieu d'un monde livré

(1) Pour comprendre et expliquer l'organisation des États musulmans modernes, E. Rosenthal y fait encore appel. Voir *Islam in the Modern National State*, Cambridge 1965, pp. 17-27 et 119.

(2) Voir *L'Histoire et ses Interprétations*, Entretiens autour de A. Toynbee, sous la direction de R. Aron, Paris, 1961, p. 49.

à l'anarchie, à la décadence, et aux assauts des hordes mongoles de Tamerlan ; et en vain il essaya de le sauver de l'écroulement, sans avoir jamais pu s'accrocher à une *'aṣabiya* suffisamment saine et puissante pour conjurer le sort. En même temps il perçut qu'une ère nouvelle, riche de promesses économiques et culturelles, se levait au-delà des flots. C'est ainsi qu'il prit conscience du temps historique, de son sens et de son mouvement, mouvement qui est celui de la *Sunnat Allah*, laquelle n'est rien d'autre que la Loi Générale de l'Évolution.

L'histoire n'est peut-être pas totalité. Mais elle n'échappe pas à la totalisation, et à l'unification qu'y introduisent la logique et la réflexion. En surmontant dialectiquement les contradictions, qui ne sont que la projection du conflit de nos passions et de nos idéaux, c'est-à-dire de notre animalité et de notre humanité, en essayant de les expliquer, et donc de les résoudre, Ibn Ḫaldūn tenta d'aboutir à la totalisation de l'expérience historique, c'est-à-dire à une histoire rétrospectivement rationnelle et nécessaire, dont le but ultime se confond avec le sens général de l'évolution. Pour Muḥammad Iqbāl, seul un musulman pouvait tenter une telle entreprise. Il écrit : « Étant donné la direction dans laquelle la culture de l'Islam s'est développée, seul un musulman pouvait envisager l'histoire comme un mouvement continu, collectif, une évolution réellement inévitable dans le temps. L'intérêt que présente cette vision de l'histoire réside en la manière dont Ibn Ḵhaldūn conçoit le processus du changement. Sa conception est d'une importance extrême parce qu'elle implique que l'histoire, en tant que mouvement continu dans le temps, est un mouvement créateur authentique, et non pas un mouvement dont la route est déjà terminée » (1). Les échecs et les avortements successifs ne sont plus, dans une telle perspective, qu'autant de correctifs apportés par la nature aux déviations du cours de l'évolution, c'est-à-dire, pour Ibn Ḫaldūn, de la *Sunnat Allah*.

Mohammed TALBI
(Tunis)

(1) *Reconstruire la Pensée Religieuse de l'Islam*, p. 153.

FURŪGH-I FARRUKHZĀD : A NEW DIRECTION IN PERSIAN POETRY[1]

I

Farrukhzād, formally belonging to the group of admirers of Nīmā Yushīj [2], a leader of modern Persian poetry, has made a break from its prevalent trends and, if she continues to grow in the direction shown by her during her poetic career, may prove one of the most important poets produced by Iran in the 20th century. This paper is an attempt to substantiate the above remark by tracing her growth as a poet and also to show how her assimilation of the concept of realism and reproduction bears the stamp of Persianness. She is still in her early thirties (b. 1934), has published four books during this last decade, and is gaining recognition.

Any justification for the claim of her importance necessitates a brief introduction about the history of Modern Persian Poetry. Scholars, Western and Eastern, are inclined to agree on the nineties of the last century as the beginning of the Modern Era

(1) I should like to acknowledge my gratefulness to the Indiana University for a research grant which made this study possible.

(2) Other members of the group are M. Umīd, a specialist on Nīmā, a poet in his own right, A. Sāhmlū, a poet and a critic, M. Āzād, a poet. Nīmā Yushīj's work reflects the traces of Lamartine and Musset, both of whom he read in the original. He learned French at a Catholic School in Iran (Munibur Rahman, *Post-Revolution Persian Verse*, Aligarh, p. 178).

in Persian literature (1). But the main thrust in literature appeared in the early twentieth century, alongside the political change which gave the country a constitution (1906) and a new identity. The concept of democracy, which asserted the rights of free press and expression, influenced the literature of the period, particularly poetry. Although there is much truth in the saying that every Iranian is a poet of sorts, at least a versifier, Persian poetry has hitherto been a sacrosanct area which needed abidance by the technical rules of the game and of tradition. But the "revolutionary movement" wrought a great change in this area: spoken language, hitherto largely an outcast, perhaps a low-caste, was sanctified and brought into the *ḥaram* of literature; traditional metrical and thematic holiness was scorned. In short, poetry became a popular vehicle for expression of political, social, patriotic, and national aspirations. Such a revolution became possible mainly because of the freedom of press and of expression. In English Ishaque has traced these developments with sufficient detail (2). This phase ended in the early twenties and I am inclined to call it, in a psychological sense, a period of exposition.

The next phase which lasted twenty years, the rule of Riḍā Shāh (1921-41), was by and large a period of suppression of the press and free expression. Thematically it led the initiative of experimentation mostly into a blind alley; in some cases it was directed into the specific channels of patriotic and national poetry (including eulogistic) to suit the policy of the State. Even there, out of three primary symbols introduced in the first phase, namely, freedom *(ḥurriyat)*, mother *(mādar)*, and nation *(millat)*, only the latter two were developed and expanded upon. The first symbol, whenever expanded by the poets, cost them their freedom or even life. Buzurg 'Alavī has fully

(1) Franciszek Machalski (*La Littérature de l'Iran contemporain*, Warszawa, 1965, p. 5) considers 1880 as the date of the beginning of contemporary Persian literature; E. G. Browne (*The Press and Poetry of Modern Persia*, Cambridge, England, 1914, p. 168) gives the first specimen of a poem dated 1882; M. Ishaque (*Modern Persian Poetry*, Calcutta, 1943, p. 5) calls Adīb Pishāvarī (d. 1930) the leader of Modern Persian Poetry.

(2) *Modern Persian Poetry*, *op. cit.*; see also *Post-Revolution Persian Verse*, *op. cit.*

expounded that point in his book (1). The general thematic content of the rest of poetic literature was romantic and humanitarian. This period served as a period of reflection on the past in order to find precedents for and to strengthen the feeling of newly-acquired identity. As to the form of poetry, curtailment of free expression well served the registration of the gain. It was no longer possible to ignore the innovations, namely the introduction of a four line verse (2nd and 4th rhyming) as a poetic form, nor to banish the *Taṣnīf* or the free and blank verse. It therefore led to the reposing of the basic questions: Who is a poet? What is Poetry? Although the answers were different and even contrary, the main work of defining these terms was taken seriously by Nīmā Yushīj (1895-1959). He tried to bridge the distance by giving a historical continuity to poetry, taking as his base not the Islamic but the Avesta tradition. He applied this principle to the form as well as the content of poetry. His main guiding principle always remained the same, namely that poetry "was a way of living". A poet, he continues, writes for the people and art "is a means of healing all pains and also the means of progress. And since our life has been created by others, art is partly indebted to the people; a true artist does not say: I do not understand the agony of others". He adds that "every work of art is watered by the previous work". Having given continuity to the poetic art of Iran, he talks about form, metre and rhyme. He says about metre and rhyme: "A poem is neither metre nor rhyme: they are simply the tools of a poet; it is not either the lining up of the idioms and listings of the well-known subjects; such a method helps the ledger of a business concern. A poem is a means of explaining, effecting, overtoning and undertoning the intrinsic experience and analysing and exposing its hidden secrets and nuance." He suggests that 'metre' is intimately related to the nature of the poem and "changes with the poet's mood". He states that the presentation of the poem in this new free form is more difficult than pouring it into an already accepted mould, which detracts from its effectiveness. About

(1) *Geschichte und Entwicklung der modernen persischen Literatur*, Berlin, 1964.

his own poems he says "I try to separate the form of poetry from a musical song. I want the poem from the point of view of naturalness of speech to come closer to prose, and to have the effectiveness of prose. I want to liberate it from the monotony of metrical units and to give it the new shape of a single piece." (1) Thus we see that Nīmā defended poetry from the dogma of the traditionists and also of the nationalists who wanted to use it as a tool for revolutions (2). Although Nīmā died in 1959, his major contribution was made within the period ending 1941.

The third phase of Modern Persian Poetry (1941-65) should be subdivided into two : 1941-53 and 1953-65. The first period began with the abdication of Riḍā Shāh and World War II, which created a new threat for the survival of Iran as a political and geographical identity and also witnessed the rise and fall of the nationalistic movement under Muṣaddiq. The second period of this phase, 1953-65, though restrictive of free expression, saw two developments: translations on an unprecedented scale from foreign literatures assisted by Cultural Associations established by foreign countries, including the United States, the Soviet Union, France, Britian, Germany, India, etc. Translations were further undertaken by the Iranian Translation Bureau, a semi-official organization. The range of authors covered Aristotle and Ian Fleming. Among the poets translated one could mention Shakespeare, T. S. Eliot, Longfellow, Tennyson, Rabindranath Tagore, Poe, Robert Frost, Byron, Heine, Lamartine, etc.; among the prose writers, Tolstoy, Dostoevsky, Sartre, Camus, Lenin, Stalin, Nehru, Lincoln, Nasser, Washington, Kennedy, etc. Excepting the Russian authors, the translations have mainly come through French or English. This new activity therefore exposed the Iranian intellectual to an area of literature larger than ever before.

(1) H. Pārsā: *"Taḥlīlī az yak nāma-i Nīmā Yūshij"*, in *Payām-i Navīn* (Tehran), V.IV., pp. 9 seq.

(2) Suratgar (d. 1900) and Khanlarī (b. 1913) are the representatives of the conservative group. Bahār (d. 1951), 'Ishqī (d. 1924), and Farrukhī Yazdī (d. 1939) were extreme nationalists, who used poetry as a means for revolutions and paid for their work with their lives. See Bahār: *Shi'r dar Īrān*, Mashhad/Tehran (undated), p. 82 ; also Jan Rypka: *Iranische Literaturgeschichte*, Leipzig, 1959, p. 365.

The other element steadily noticed in the literary journals has been the introduction of modern methods of criticism. The critics have sometimes been very severe on the poets and shattered the myth that mere versification in blind imitation of the ancients is poetry (1).

To sum up, we see the developments preparing the ground for a future generation of original and important poets. The exposure has gone through three essential stages: acquaintance, reaction, and reflection. As to the forms of poetry, the liberal view has been accepted and as to the content, the new definition of Nīmā Yushīj has found roots. It is, however, wrong to call all the modern poets "beloved disciples" of Nīmā (2). Upon these understandings the new poets are improvising the manner and matter of poetry.

II

It is from this point of view that Furūgh Farrukhzād has shown a steady growth. Her four books appeared during the last decade. These works, as suggested by their titles, *The Prisoner*, *The Wall*, *The Revolt*, and *Another Birth*, show a gradual psychological change taking place in her, and perhaps also in the Persian sub-conscious. I see her first book, *The Prisoner*, as the symbol of a psychological state in which a person finds himself imprisoned in a world of tradition and dogma with no or little hope of a fuller experimental life. The second, *The Wall*, seems to be the situation of a mind which has tried to break through the traditional restrictions, and yet found himself in an alienated world, surrounded by a wall, where communication does not become possible simply by the dropping of traditional restrictions. The very dilemma that the poet poses in such a proposition establishes her poetic sensitivity and the cognisance of a higher feeling where the search for total merger seems futile. In her third book, *The Revolt*, Furūgh

(1) A good example of such criticism is a review of Farīdūn Tavallulī's book *Nāfe'* in *Ārish* (Tehran), N° 6, pp. 136 seq.

(2) Rustam Aliev, *Shi'r-i Mu'āṣir-i Īrān*, in *Maktab*, II, nos. 2 and 3, p. 25.

takes the very simple and basic theme of discovering the human identity, the identity of the Satan, and the fundamental philosophical question of free will and predestination. In a long poem, divided into two parts, namely "Servitude (a revolt)" and "Lordship (a revolt)", Furūgh takes us to the argument in a two-fold way: a human being, product of "a pleasure-loaded evening", has no choice either in coming to existence or determining his life and as such has never been "himself", a free actor, who has the choice (genetically or environmentally) to exist as an independent identity; on the other hand, she pleads that Satan, who is a creation of God, and who has been given all the tools to ensnare the lovers of the pleasures of the flesh and of beauty, is only doing the duty allotted to him by God. Satan, as she explains in her poem, is very unhappy in being the bad guy or the seducer of man. Therefore taking the two ingredients, man, who has no free choice and who is not a free agent, and Satan, who equally is not a free agent, she wants to know the validity of sin. Having thus established the restrictions of the creations, Satan and Man, she moves to the other part, "Lordship (a revolt)", and blames God for having created a faulty world. In conclusion she wishes that were she God for a moment, she would give freedom to every single human soul, and make the world a beautiful place; which would permit the fruition of the finer feelings and achievement of a state of tranquility and unity, in which the whole humanity would be a team of kindred souls. But she finally sees the futility of the idea of such a revolt.

In her fourth book, *Another Birth*, Furūgh appears to have grown and outgrown the pains and joys which must be caused by a craving for eternal unity and eternal happiness. She is satisfied with the new vision of life where it is only possible to catch the glimpses of communion and not eternal unions.

Let us now take a closer look at her works.

III

Her first book, *The Prisoner (Asīr)*, appeared in 1334 (1955), and carried an introduction by Shujā' ud-Dīn Shafā (3rd edition 1342 [1963]). Shafā asks the readers to evaluate the poetic

work of Farrukhzād without making any moral judgments. "Her poetry", he adds, "compares favorably with that of the Latin American poets, especially Alfonsina Storni (1), and appeals more to the senses than to the intellect. She seeks sensuality and turmoil more than happiness." "In my opinion", he comments, "the novelty and attraction of her poems lie in the artistic dimension of a woman-poet's confessions and the skilful sincere portrayal of her feelings. The content of her poems is not new *per se.* It is a tale which was created along with the creation of Man and shall remain with him till the end; and—between ourselves—who of us can deny having felt these unspeakable desires in our hearts? or in the words of Christ: let him who has committed no sin cast the first stone at the sinner". The collection contains 44 poems (129 pages) and the titles are:

'Night and Desire', 'The Escaped Flame', 'Horror-striken', 'Memories', 'Dream', 'The Flirt', 'The Prisoner', 'Kiss', 'Unacquainted', 'Regret", 'A Past Recollection', 'The Fall', 'Farewell', 'A Bitter Tale', 'Escape and Pain', 'Revenge', 'The Devil of Night', 'Revolt', 'Wine and Blood', 'The Bitter Meeting', 'The Lost', 'The Forgotten', 'The Unfamiliar', 'Expectant', 'The Broken Mirror', 'Invitation', 'The Tired', 'The Return', 'The Hidden Image', 'The Sick', 'The Guest', 'My Secret', 'The Girl and Spring', 'The Renounced House', 'One Night', 'In the Presence of God', 'O Stars', 'The Ring', 'Agony', 'The Great Patience', 'On Love', 'Sleep', 'A Voice in the Night', 'Of Seas'.

A few of these are given below in translation:

Kiss (*Asīr*, p. 28)

Sin smiled in his two eyes,
upon his face the light of the moon.
In the passage between his lips
an infinite flame smiled.

Bashful and filled with a dumb need
with a look tinged with intoxication
I looked into his eyes. He said:
The crop of love should be harvested.

(1) A popular Argentine poetess (b. 1892) who got the national poetry prize in Buenos-Aires in 1920. Well-known for her revolutionary ideas mainly about the role and rights of women. She committed suicide in 1938. Furūgh had access to some of her poems which were included by S. Shafā in his Persian translation from women poets, *Shā'ira-hā.*

A shadow bent upon a shadow.
In the mystery-abode of the confidant night
a breath skid upon a cheek.
A kiss aflamed amidst two lips.

The Unfamiliar (*Asīr*, pp. 73-75)

On the confused screens of my wild fancies
lay the strange image of an unfamiliar's face:
Image of a face which whenever with passion I sought
always fled and showed not itself to me.

One night the tired look of a man upon my face
flowed, weakened and stayed in silence.
As I wanted to break the thread of his look
my heart palpitated and drew me again to him.

Desperate and tired of that search
I flirtingly laughed and said: come, come.
It was a long path; a joyous night lay ahead.
The mind wailed and said: whereto, whereto?

It was a long path and, alas, in the way
the man cried: where is the end of the path?
When my tired eyes glared at him
I saw him hurry. A chain lay on his feet.

A chain on his feet, why so? O my God!
A hand sowed the pain-seed in my heart's soil.
A tear ran down. I hummed amidst the tears:
"He has a chain on his feet, which I cannot break".

It was night and that anguished look washed
the image of sleep from my tired eyes.
I laid my lips on his and wailed with pride:
"O unfamiliar man, drink this wine".

Yes, drink and speak not at this moment,
your agitating love has a burning fire in the heart.
The path is sealed in my back. But alas!
Your feet too are bound in another's chains.

His arms slipped round my body;
my tresses dishevelled on his shoulders.
The night was dark, and in search of a kiss
his thirsty mouth constantly lay on my lips.

Suddenly I looked on the screens and saw
the unfamiliar's image was no more unfamiliar.
I pressed him to my bosom and said to myself: Ah!
My God! I know who that unfamiliar person is:
A friend, bound in another's chains!

On Loving (*Asīr*, pp. 127-130)

Tonight from the sky of your eyes
stars pour on my poem.
On the silence of white papers
my claws plant sparks.

My crazy feverish poem,
bashful of the furrows of desires,
once again burns its body—
in its eternal thirst for fire.

Yes, this is the beginning of love.
Though the path's end is not in sight
I no longer think about the end,
for 'loving' itself is beautiful.

Why refrain from darkness
when the night is full of diamond drops?
That what survives from the night
is the intoxicating jasmine fragrance.

Ah, let me be lost in you!
let none find a trace of me in me!
May the burning soul of your moist sigh
blow on the body of my song.

Ah! let me through this open window,
hidden in the silk covering of dreams,
journey with the wings of light,
cross the fences of worlds.

Know you what I want from life?
'I' be 'you'; 'you', head to foot, 'you'.
Should life repeat a thousand times
'you' again, 'you' again.

That hidden ocean existing in me
I have no power to hide.
Of this dreadful storm
I wish I can speak to you.

I am replete with your love and want
to run into the deserts;
to smash my head against mountain rocks;
to beat my body against ocean waves.

I am replete with your love and want
like dust to fall in pieces;
to lay my head in peace at your feet;
to hang to you like your shadow.

Yes, this is the beginning of love.
Though the path's end is not in sight
I no longer think about the end,
for 'loving' itself is beautiful.

Furūgh's second book, *The Wall (Divār)*, appeared in 1335 (1956), and carried as an introduction a few quotations from Hafiz, Omar Khayyam, Goethe and Milton.

Some of the verses of Hafiz's *ghazal* in translation (p. 32 of Qazvīnī's edition) are:

> Flower by my side, wine in hand and lover attuned to my desires;
> The king of the world is my slave on such a day...
>
> Speak not about the taste of candy and of sugar
> Because my desire is satiated by your sweet lips.
>
> So long your grief's treasure lies in ruination's lane
> My constant abode will be the lane of the tavern (ruination).
>
> Speak not of infamy, for infamy gives me name,
> Ask not my name, for name brings me infamy.

One of the four quatrains of Omar Khayyam (in Fitzgerald's translation) is:

> For 'Is' and 'Is-not' though *with* Rule and Line,
> And 'UP-AND-DOWN' *without*, I could define,
> I yet in all I only cared to know
> Was never deep in anything but — Wine.

The quotation from Goethe's West-Eastern Divan, translated from the Persian (1), reads:

> Notwithstanding the fact that wisdom and intellect cause the manifestation of the best powers of man, you should now seek strength with the aid of the visions of mystery and magic from Satan.

The quotation from Milton (2) (*Paradise Lost*, Book IV, Satan's discourse), translated from the Persian, reads:

> For us every hope has turned into futility. See the Lord who, in place of us, the rejected and dislodged angels, has pleased himself through a new pleasure and has engaged in the creation of Man, and for his sake has created a new world!
>
> So O Hope, goodbye to you; and you Fear, you also renounce me; and you O Regret, leave me alone!
>
> In me, where the spring of good has dried, you Evil, you Vice, take you place instead of good and virtue.

(1) The West-Eastern Divan was available to Furūgh in Shafā's Persian translation.

(2) The translation is accurate.

Because with you we shall divide with God the territory of creation
into two halves, and I shall rule one half of that.

Perhaps from the other half, which belongs to God,
a share may fall to me.

For that shall be so, and in not so long a time
This (new) world and these men shall know my conquest.

The collection contains 25 poems (185 pages), and the titles are:

'Sin', 'Dream', 'Melody of Pain', 'The Lost', 'Pain-worshipper', 'Sacrifice', 'Ambition', 'Bath', 'The Dawn of Love', 'On Laili's Grave', 'Confession', 'Rememberance of a Day', 'The Wave', 'Yearning', 'The Agony of Loneliness', 'A Tale in the Night', 'Defeat of the Longing', 'The Blossom of Agony', 'Reply', 'The Wall', 'The Squabble', 'Fury', 'Thirsty', 'Fear', 'The World of Shadows'.

Two of the poems are given below in translation:

Sin (*Divār*, pp. 5-7)

I sinned, a sin full of pleasure,
in an embrace, warm and fiery.
I sinned in those arms,
hot, vengeful, and strong.

In that solitary abode, dark and silent,
I looked into his mystery-filled eyes.
In my breast my heart trembled unconstrained
at the bequests of his need-filled eyes.

In that solitary abode, dark and silent,
dishevelled I sat by his side;
his lips poured passion upon mine;
I became free from the agony of my crazy heart.

I hissed the love tale in his ears:
I want you, O my very soul!
I want you, O life-giving embrace!
You, O my mad lover!

Passion lit a flame in his eyes;
red wine danced in the cup;
in the fold of the soft bed my body
drunkenly trembled on his chest.

I sinned, a sin full of pleasure
beside a body, trembling and drunk.
O God! I know not what I did
in that solitary abode, dark and silent!

Bath (*Divār*, pp. 59-60)

I undressed in the enchanting air
to wash my body with spring water.
The silent night allured my heart
to tell her agony to the spring's ear.

The water was cold. The resplendent ripples
passionately wailed and crept all around me.
With soft and crystal hands they seemed to
attract my body and soul to themselves.

A wind blew in the distance and in haste
showered a skirtful of flowers on my tresses.
Pleasant and strong fragrance of the wild Puna (mint)
was diffused by the wind for my smelling.

I closed my eyes; calm and light-hearted
I pressed my body against the soft fresh grass.
Like a woman intoxicated in her lover's lap
I fully entrusted myself to the care of the spring.

Upon my two legs the trembling lips of water,
kissing, restless, thirsty and feverish,
suddenly intertwined... acquiesced and inebriate
were my body and the soul of the sinful spring.

Furūgh's third book, entitled *The Revolt ('Iṣyān)*, appeared in 1337 (1958), and is a collection of 17 poems (122 pages). In place of an introduction it carries three small passages, two from the Old Testament (extracts from Psalm 90 and from *Lamentations*, Chapter 3) and one from the Quran (*Sura* LIV, omitting verses 17, 22, 32, 40). The collection consists of two parts, the long poem entitled 'The Revolt' (pp. 9-55), and the following shorter poems:

'A Poem for You', 'Futility', 'Late', 'Calling', 'Dream Crystal', 'Darkness', 'Knot', 'Return', 'From a Distant Path', 'Passer-by', 'Song of Beauty', 'Madness', 'Later on', 'Life'.

Some of these are given below in translation.

Futility (*'Iṣyān*, pp. 68-69)

Your eyes, framed in agony
had slept
in silence and indifference.
Earlier they had spoken the unspeakable
in the tongue of looks.

From me and what was hidden in me
you were fleeing,
you were escaping.
I remember that once on this road
impulsively
you dragged me,
dragged me
after yourself.

The last time,
the last time,

the last bitter moment of the meeting
I deemed this whole world meaningless.
The wind wailed and I listened,
the cracking sound of the autumn leaves.

You called me back.
You sent me away.
You seated me on the ivory throne.
You dragged me into the mouth of storms.

Though in the silk of ominous anguish
you existed in my heart for years,
alas! I never knew love!
What are you?
Who are you?

Darkness (*'Iṣyān*, pp. 89-90)

Why do you flee from me?
Why do you hasten to take the road?
Where and in what shall you
take refuge in a night so dark?

The marble stairs of that ivory paradise—
Alas! It is very far from us.
Avail the moments, for
to-morrow's eye is blind.

There is no lamp in the destination
though something shines in the distance;
perhaps that illumined spot
is but the eye of the desert wolves.

Wine remains helpless in the cup;
how long should one remain in prostation?
He is hidden here,
and shines in wine.

If we intertwine,
we, the two lost solitarians, like the wave,
shall reach the refuge you seek
in the magical flash of the peak!

Life (*'Iṣyān*, pp. 128-131)

Ah! O Life! Even now I—
knowing your futility—am replete with you.
I think not to break the link;
nor think to flee from you.

All the atoms of my earthy body
are burning with you: O warn poem!
They resemble the clear skies
for they are filled with the day's wine.

With a thousand buds
the wild rose sings your melody.
Every breeze that blows in the garden
brings your greetings to him.

I searched you in you,
not in those dream sequences;
In your two hands I struggled hard,
I was filled, filled with beauty.

I was filled with black songs,
I was filled with white songs,
with thousands of flames of longing,
with thousands of sparks of hope.

Alas! those days when in anger
I looked at you with animosity;
meaningless I thought your deceit,
I was cut away from you; I wasted you.

Unknowing that you are stable and I
like the flowing water, transient;
lost in the dust of ominous fall
I follow in the dark path of death.

Ah! O Life! I am a mirror,
with you my eye is filled with vision;
for if death were to look into me,
the face of my mirror would be dark.

I am a lover, lover of the morning star,
a lover of the wandering clouds,
a lover of the rainy days,
a lover of whatever bears your name.

I suck with my thirsty being
the burning blood of your moments.
I shall so satiate myself with you
that I shall make your God angry.

Furūgh's fourth book appeared under the title *Another Birth (Tavalludī Dīgar)* in 1342 (1963). It is dedicated to A. G. and introduced by the following lines taken from a poem in the book itself:

All my existence is a dark verse,
which repeatedly within itself will take you
to the dawn of eternal blooms and growths.
In this verse I, alas, drew you, alas,
in this verse
I joined you to tree, water and fire.

It contains 33 poems, entitled:

'Those Days', 'Transient', 'Sun Will Shine', 'Upon the Earth', 'A Song of Journey', 'The Wind Shall Take Us', 'Lyric', 'In the Green

Waters of Summer', 'Amidst Darkness', 'Forgive Him', 'Discovery', 'Union', 'Amorous', 'Quarry', 'Walls of Boundary', 'Friday', 'The Mechanical Doll', 'Loneliness of the Moon', 'My Beloved', 'In the Cold Avenues of Night', 'In Eternal Dusk', 'Marsh', 'The Earthly Verse', 'Gift', 'Visit in the Night', 'The Green Illusion ', 'Couple', 'Victory of the Garden', 'The Red Rose', 'Mother Told Ali One Day', 'The Bird Was A Lonely Bird', 'From the Treasure Land', 'I Shall Again Greet the Sun', 'I Died From You', 'Another Birth'.

Some of these are given below in translation:

Transient (*Tavalludī Dīgar*, pp. 9-11)

How long should one go
from a land to another?
I can't, can't seek
Every moment another love, another friend.
I wish we were two sparrows,
we would travel all life
from a spring to another spring.

Alas! It is now of late,
that in me has sunk deep, one would say
the dark stroke of the heavy cloud.
When I mingle with your kiss
on my lips, I fancy
the death of a transient fragrance.

So smeared is
my agonized love with the fear of decline
that my whole life trembles
when I look at you.
It appears that from a window
I see my lone tree, overflowing with leaves
caught in the yellow fever of the autumn.
It seems that I see an image
flowing on the surface of the turbulent waters

Night and day.
Night and day.
Night and day.

Let me
forget.

Who are you, but a moment,
a moment which opens to my eyes
the gates on the vista of consciousness.

Let me
forget.

Upon the Earth (*Tavalludí Dīgar*, pp. 16-19)

I have never desired
that I become a star in the mirage of the sky;
or like the soul of the select
a silent companion of the angels.
I have never been separated from earth,
never been acquainted with the stars.

I am standing on earth
with a body which like the plant-stalk
sucks wind, sun, and water
to remain alive.

Pregnant with passion,
pregnant with pain,
I have been standing on earth;
so the stars may worship me,
so the breeze may caress me.

I look out from my window.
I am no more than the echo of a song.
I am not eternal.
I seek nothing more than the echo of a song.
In the wail is a joy, purer
than the simple silence of a pain.
I seek no nest
in a body which is a dew
on the lily of my body.

On the walls of my life's cottage,
with a black line of love,
memories have been left
by the passers-by.
Heart has been hit by arrows,
the candle is upside down.
there remain the silent dots of faded colors
in the confused words of madness.

Every lip which reached mine
conceived a star
when it sat in the night
upon the river of my memories.
So why should I seek a star?

This is my song—
pleasing and soothing;
never before has it been more than this.

Gift (*Tavalludī Dīgar*, p. 97)

I talk from the vortex of night,
from the climax of darkness,
and the vortex of night.

Should you come to my home,
get me, O kindly one, a lamp
and a window, through which
I may look at the crowd of the fortunate lane.

Another Birth (*Tavalludī Dīgar*, pp. 156-161)

All my existence is a dark verse,
which repeatedly within itself will take you
to the dawn of eternal blooms and growths.
In this verse I, alas, drew you, alas,
in this verse
I joined you to tree, water and fire.

Perhaps life
is a long street where every day a woman passes with a basket;
Perhaps life
is a cord with which a man hangs himself from a branch;
Perhaps life is a child coming back from school.

Perhaps life is the lighting of a cigarette in the eased interval of two [lovers,
or the amazed look of a passer-by
who raises his hat
and, with a meaningless smile, says to another passer-by, "Good [morning".

Perhaps life is that closed moment
when my look destroys itself in the "no" of your eyes.
And in this is a feeling
I will mix with the perception of the moon and the reception of dark- [ness.

In a room, the size of one loneliness,
my heart,
the size of one love,
looks at the simple pretexts of its happiness;
at the beautiful fading of the flowers in the vase;
at the plant you planted in the garden of our house;
and at the song of the canaries
which sing the size of one window.

Ah...
this is my lot,
this is my lot.
My lot
is the sky which the dropping of a curtain takes from me;
my lot is to descend an abandoned stairway
and reach something in decay and exile;
my lot is a sad walk in the garden of memories

and dying in the sadness of a voice which tells me:
"I love
your hands".
I plant my hands in the garden.
I will sprout. I know, I know, I know,
And the sparrows, in the depths of my inky fingers,
will lay eggs.
I will hang earrings in my two ears—
of twin red cherries;
and stick to my fingernails the petals of dahlias.
There is a street where
the boys who were in love with me, still,
with the same ruffled hair, thin necks and bony legs,
are thinking of the innocent smiles
of a girl whom, one night,
the wind carried away.
There is a street which my heart
has stolen from the places of my childhood.
The journey of a mass in the line of time
and the mass making pregnant the dry line of time,
a mass aware of an image
which returns from visiting a mirror.
And thus it is
that one dies
and one remains.
No fisherman will catch a pearl in the little stream flowing into a gutter.
I
know a small, sad fairy
who lives in an ocean
and plays, softly, softly,
to her heart on a wooden pipe,
a little sad fairy
who dies at night from a kiss
and at dawn from a kiss is born into the world.

IV

Furūgh's first work *(The Prisoner)* shows the state of life in Persia where a person must observe an innumerable set of social rules and regulations to keep up an outward form, the meaning of which has been lost. Furūgh finds herself in this prison and wishes to escape from it through love. Love to her is neither platonic nor profane, because the mystical poets of Iran have been able to combine the two. Professor G. E. von Grunebaum puts it succinctly (1):

(1) *Medieval Islam*, Chicago, 1956 edition, p. 293

The break between reality and symbol... is overcome by projecting the experience of the soul onto both the planes on which, to the Persian poet, human life is lived. When Ḥāfiẓ sings of wine and love... the two motives are inextricably joined. Earthly and heavely longings are but aspects of the same aspiration.

Therefore in her search for escape from this prison, she relishes the pleasure of love. The poem 'On Loving' is a good example of this type. She says that 'even the feeling of being in love is beautiful'. Once having accepted love as her escape from the 'prison', she is faced with the problem of the tremendous energy of the irrational in her. She gives it a direction and wants to expend it 'by running wild in the deserts, by hitting her head against the mountain rocks and her body against the ocean waves'; so that having tamed the irrational forces she may rest 'at the feet of her lover'. In this very book she gives us another poem, 'The Kiss', in which she uses the symbol of 'flame' for communion with her lover. The poem, which is very graphic, without being vulgar, gives a tangential dimension to the feeling of union by calling it a flame, which though lifted from the source has not yet vanished into the atmosphere. In her poem 'In Presence of God', she finds herself caught again in the web of the relative values of good and bad, virtue and sin as defined in her society. What she makes clear is that her solutions have the sanction of honesty if not of 'good and virtue'. It is clear that she has not yet achieved harmony between idea and expression and between vision and creation, but beyond doubt the seed of her success as an artist is already piercing the ground to raise its head. In seven years this book saw three prints and was received well.

Her second book, *The Wall*, shows the direction Furūgh's problem is taking. She finds support from Hafiz to the extent that search for love should not be stopped because of public opinion, since there is a great difference between word and deed, and the pillars of tradition are mostly also the defaulters of tradition. From Goethe she finds support to the extent that 'mystery and magic' which are said to be characteristic of Satan should be harnessed equally with 'wisdom and intellect', said to be the characteristics of God. From John Milton she

takes the concept that Satan, who has lost 'hope' and 'good', is now seeking the support of 'evil', which forms half of the kingdom of 'Heaven's King'.

The theme of most of the poems in this book is once again love. Furūgh is fighting the hypocrites, as in the poem 'The Sin', a sin which she commits with great intensity and passion, as an act which is the dominance of the irrational in the rational scheme of things. Though having the support of the authorities whom she quotes in the introduction, she is not consciously above the sphere of doubt and she states at the end of this very poem:

> O God! I know not what I did
> in that solitary abode; dark and silent!

Her poems are either the songs of union depicted in sensual imagery or those of separation and agony. The most important poem of the book, in my opinion, is 'The World of Shadows', a symbolic poem in which a new element has been introduced. This may be an influence of Ṣādiq Hidāyat's famous novel 'The Blind Owl', which was written about his own shadow. This suggestion is supported by the fifth verse of the poem, which stresses the role of the blind owl:

> Like a blind owl,
> day and night I flee from light
> lest my shadow shine on earth.
> In my dark chamber with shaking claws
> I close the holes.
> I creep to a lone corner:
> 'O thousands of wandering souls
> creeping around me in the waves of darkness!
> Where is my shadow?'

This very much resembles the mood of Hidāyat when he is in the lone attic of his house. This theme is continued by Furūgh when she says:

> The light of fear shines in the crystal of my silent wail:
> "Where is my shadow?"
> "Where is my shadow?"
>
> My shadow like a dream slowly grows within my body.
> The 'I' seeks the lost 'I' in 'Itself'.
> His claw like a thick fog

crawls in the texture of my cold veins.
And the model of my song
shines in darkness.
'I' ask you:
O God, ...O Shadow of Ambiguity!
why does it not laugh at me—
that dark frightening ominous night?!
Why in the mirror of the sea
does Your Sun's image tremble in the morning?

Two symbols, darkness and shadow, have so far been introduced. They have one thing in common, namely darkness. But this very common element destroys the shadow. Furūgh poses the question about the identity of the shadow:

Does life take its color in our shadows?
or are we ourselves the shadows of our shadows?

If we are the shadow, the impermanent thing, which takes its existence from another source, namely the light cast on our bodies, then the only way to transcend our false or limited identity is to shun light and worship darkness. Darkness is a quality of the night, and night itself a shadow of God, says Furūgh:

Whose dark soul's shadow is she (the night)?
Ah, I am replete
with thousands of silent questions!
A mysterious voice secretly resounds in my inner ear:
"This dark night
is the shadow of God's soul,
shadow of a soul, which gayly carries on her shoulders
the burden of the agony of his unfortunate creatures."

Furūgh therefore gives identity to the shadow, which at a different level is also symbolic of evil—the shadow of virtue. From a different dimension shadow becomes the transient life, the sensual temptations, which must perish in the light of eternal and real life. Yet it is a means for and a reflection of the real. In this sense Furūgh goes back to Hafiz's concept of merging the sacred with the profane. It also resembles the poems of John of the Cross, especially about the Dark Night, which becomes a means for the illumination of the Soul.

The same symbols of darkness and night have been carried over into the next book of Furūgh, entitled *The Revolt.* Here

she moves from the poets to the scriptures, the Old Testament and the Quran. In the long poem 'The Revolt' Furūgh looks at the problem of sin. In essence the point she raises if of free will and determination. She supports the concept of determination from the scriptures. Sin, or what is called sin, therefore becomes an involuntary act both for Man and Satan. The blame for the torture in hell is laid on God. In the second part of the poem, under the title of 'Lordship', she indulges in a wishful dream and wants to fill the world with happiness, in which Man would have an independent choice. The esthetic point raised is this: Why has God given Satan control of whatever is esthetic and beautiful? Satan again becomes the symbol for shade, which has no independent existence. A fundamental question is raised: Why should all that is beautiful, which in tradition is raised to the level of Truth, become the snare in the hands of a helpless Satan for trapping the innocent Man? There the poetry of Omar Khayyam comes as a relief. A quatrain of Khayyam is used to introduce each of the sections of the poem. The first reads:

> He created me with compulsion.
> He added naught but amazement by creation.
> We parted with disgust, and knew not
> the purpose of coming, being, and going.

The second:

> If like God, I had power over the heavens,
> I should lift the heavens from in between,
> anew I should create such a heaven
> that the free would easily reach his desire.

The rest of the poems in this book, though still charged with passion, and filled with sensual imagery, bear a seal of maturity, a maturity which comes from the acceptance of the human condition. Furūgh has now realized that beauty and ugliness are both pre-existent, and she is, as Khayyam says, a toy in the hands of God, or whatever power there is. She thinks everything is meaningless, and she has a poem with the title 'Futility'. Love, and not-love, are no longer discernible. But deep in her voice of unknowingness the search for identity and communication continues. In her poem 'Darkness', she

sees the possibility of two sides when she sees a lamp in a distance and says that this may be the refuge in a dark night; but in the same breath she adds:

> Perhaps that illumined spot
> is but the eye of the desert wolves.

She then defines this light in the subsequent verse:

> If we intertwine,
> we, the two lost solitarians, like the wave,
> shall reach the refuge you seek
> in that magical flash of the peak!

In her fourth book, *Another Birth*, we see Furūgh really having undergone a reincarnation. There are a number of important poems in this collection. The poem 'From the Treasure Land' shows how she is becoming conscious of the idea of being reduced to a number, an identification or a social security number, of how life is reduced to the details and the superfluous. It has a small section about poets:

> The place (Iran), where I
> in my first official glance
> through the fold of a curtain,
> see 678 poets:
> cheats, who one and all,
> in the assembly of the exiled supplicants
> search in the heap of rubbish,
> *search* for the 'metre' and the 'rhyme'.

It become clear that she does not consider imitation in form and a blind eulogy of the past as befitting a poet.

In the subsequent verses of this poem she descries the formalities which have eaten up the growth of Iran, where people do not get engaged in life, but fritter away their energies in meaningless pursuit or expend themselves in inertia. Torn by this feeling of the absence of the real purpose of life in the surrounding so-called sophisticated society, she dwells on another dimension of life, the need for communication with a man. Perhaps with a greater stress of pessimism she sees the impos-

sibility of communication in the beautiful poem entitled 'Union' *(Juft)* or 'Couple' :

Night comes.
And after night, darkness,
After darkness,
Eyes.
Hands.
And breathing, breathing and breaths...
And the sound of water,
which falls deep, drop, by drop, by drop, from the tap.
And then two red points
of two lit cigarettes.
Tick-tock of the clock.
And two hearts.
And two lonelinesses.

Even in this intense closeness of physical union between a man and a woman Furūgh sees the problem of the human condition, of alienation. The poem dramatizes the separation of two hearts and two lonelinesses in a manner so beautiful as to permit the reader to overcome the pressure of truth. The color symbolism is interesting as it leads one from black, which she has already used in her earlier poems as a means for the discovery of self-identity, to red, which stands for light. This poem is certainly a view of the things from outside and somewhat similar to Emily Dickinson's poem on death,

After great pain, a formal feeling comes.

She ends the book with a poem which gives the title 'Another Birth'. Furūgh has come to a consciousness of the human condition, to seeing the multiple manifestations of life and the conditioning of life in time. She ends this poem thus:

I
know a small, sad fairy
who lives in an ocean
and plays, softly, softly,
to her heart on a wooden flute.
A little sad fairy
Who dies at night with a kiss
And at dawn is born into the world from a kiss.

Thus Furūgh gets outside herself and sees things in an objective way. She is no longer wishing for eternal unions, nor

seeking to find fault with others. She has accepted the interplay of unions and separations, the transience of everything in finitude, and is content to see life 'in the amazed look of a passer-by who lifts his hat to greet another passer-by with a meaningless smile' or 'the coming back of a child from school'. She has come to see a glimpse of what Hafiz saw a few centuries back:

> Every breath strikes an image
> of your face in fancy's scroll;
> Whom should I tell as to
> what I see on this screen!

This acceptance of every single image we see in life as valid is a great sign of growth and Furūgh has begun to see it. Furūgh has already shown a fair assimilation of her past culture and a recognition of the changed surroundings. The soul of Persianness is struggling in her, and if she continues in the arc of progress shown during the last decade, she would earn the right to be called an outstanding poet produced by Iran in the twentieth century.

Furūgh-i Farrukhzād died on 13 th February, 1967.

Girdhari TIKKU
(Bloomington, Indiana)

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 31 MARS 1967
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux : Imprimeur n° 26172 — Éditeur n° 292
Dépôt légal : 1er trimestre 1967

ÉDITIONS
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
15, Quai Anatole-France - PARIS (7e)
C.C.P. PARIS 9061-11 Tél. 705-93-39

SATURNE AFRICAIN

MONUMENTS

par

MARCEL LEGLAY

Cet ouvrage, présente la collection des monuments (temples, statues, stèles) consacrés au culte de Saturne, dieu suprême des Africains de l'époque romaine.

NUMIDIE. MAURETANIES.

TOME II

370 pages, 1 dépliant et 22 planches hors-texte, format in-4° coquille, broché.

PRIX : **60** F